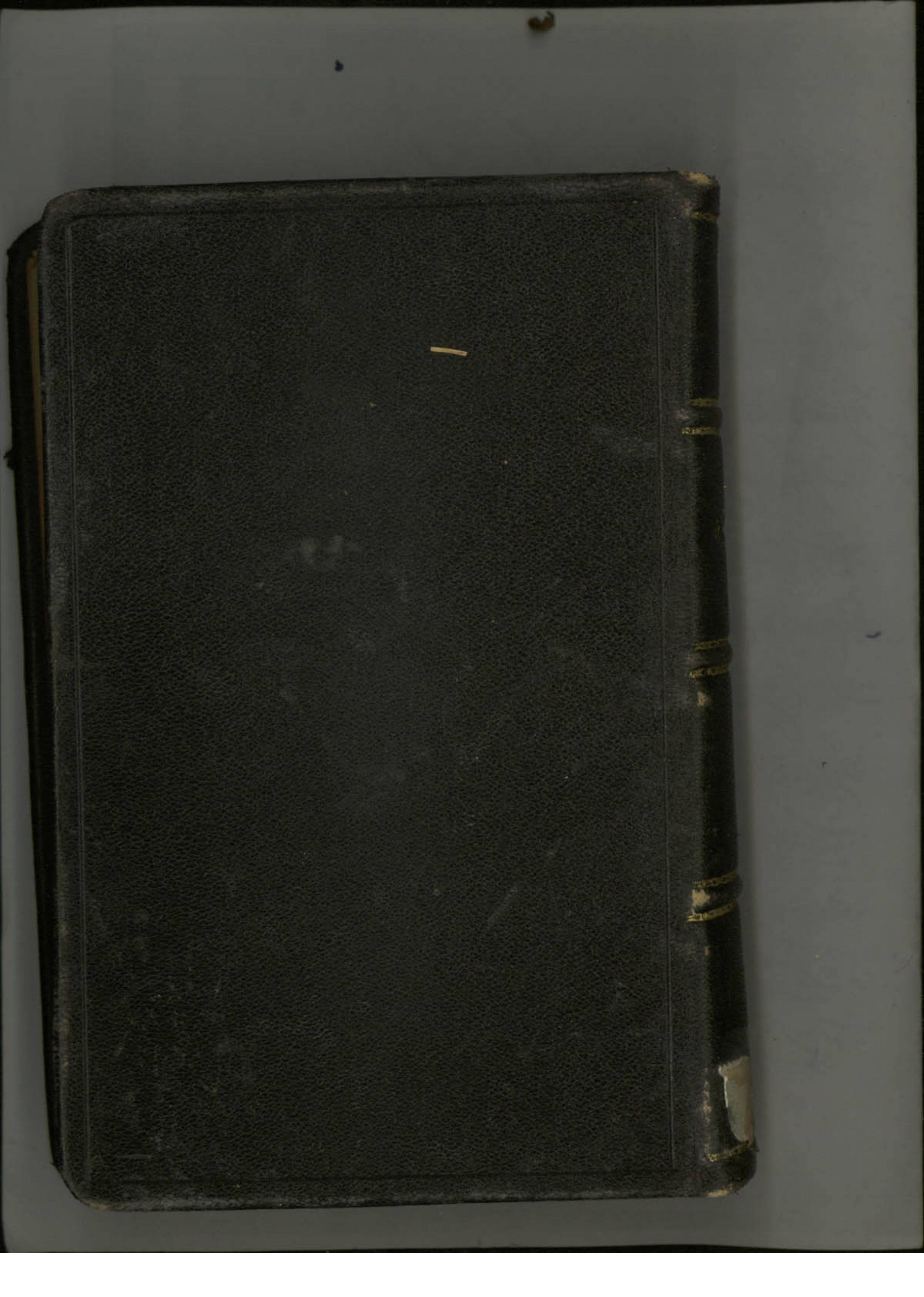
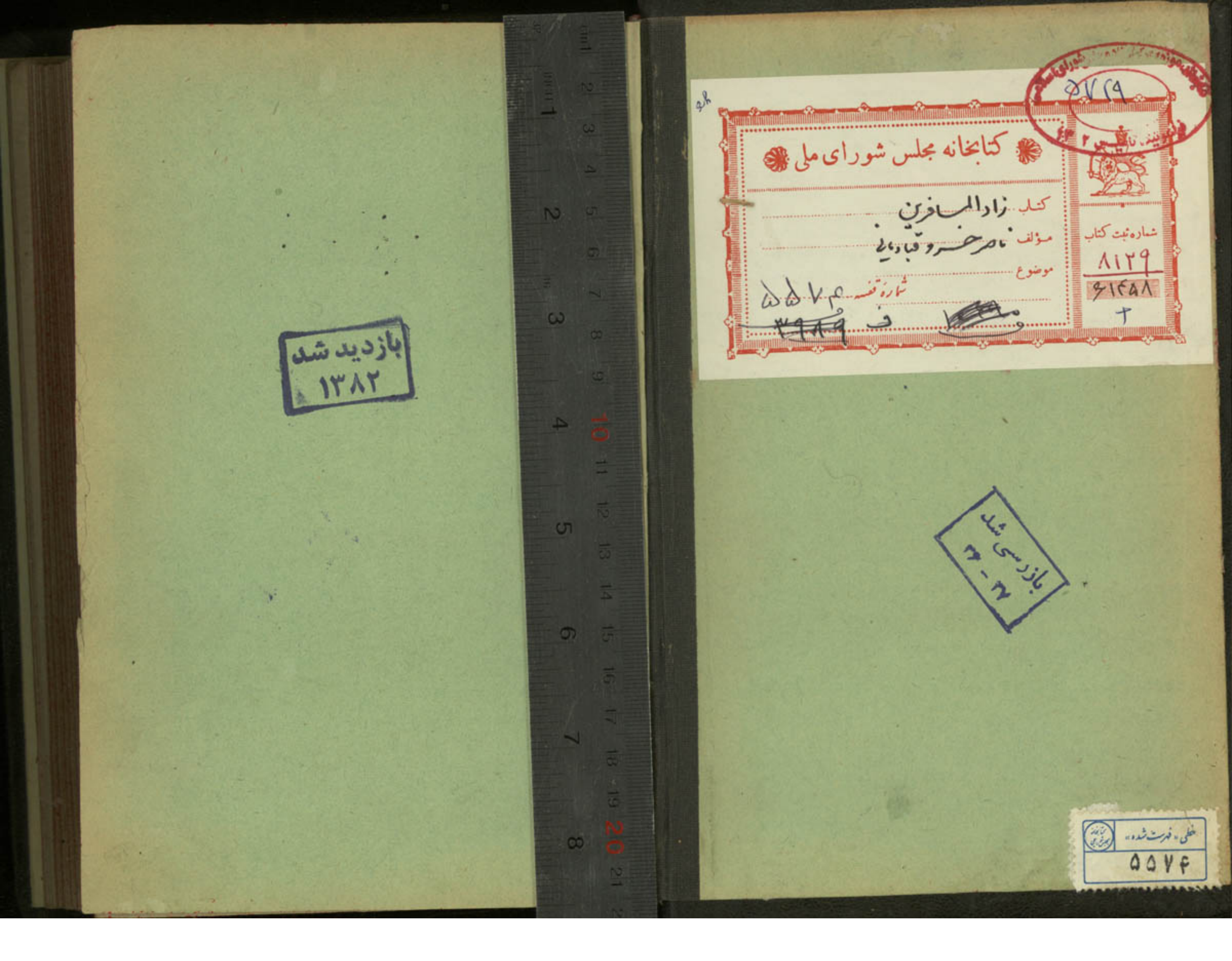
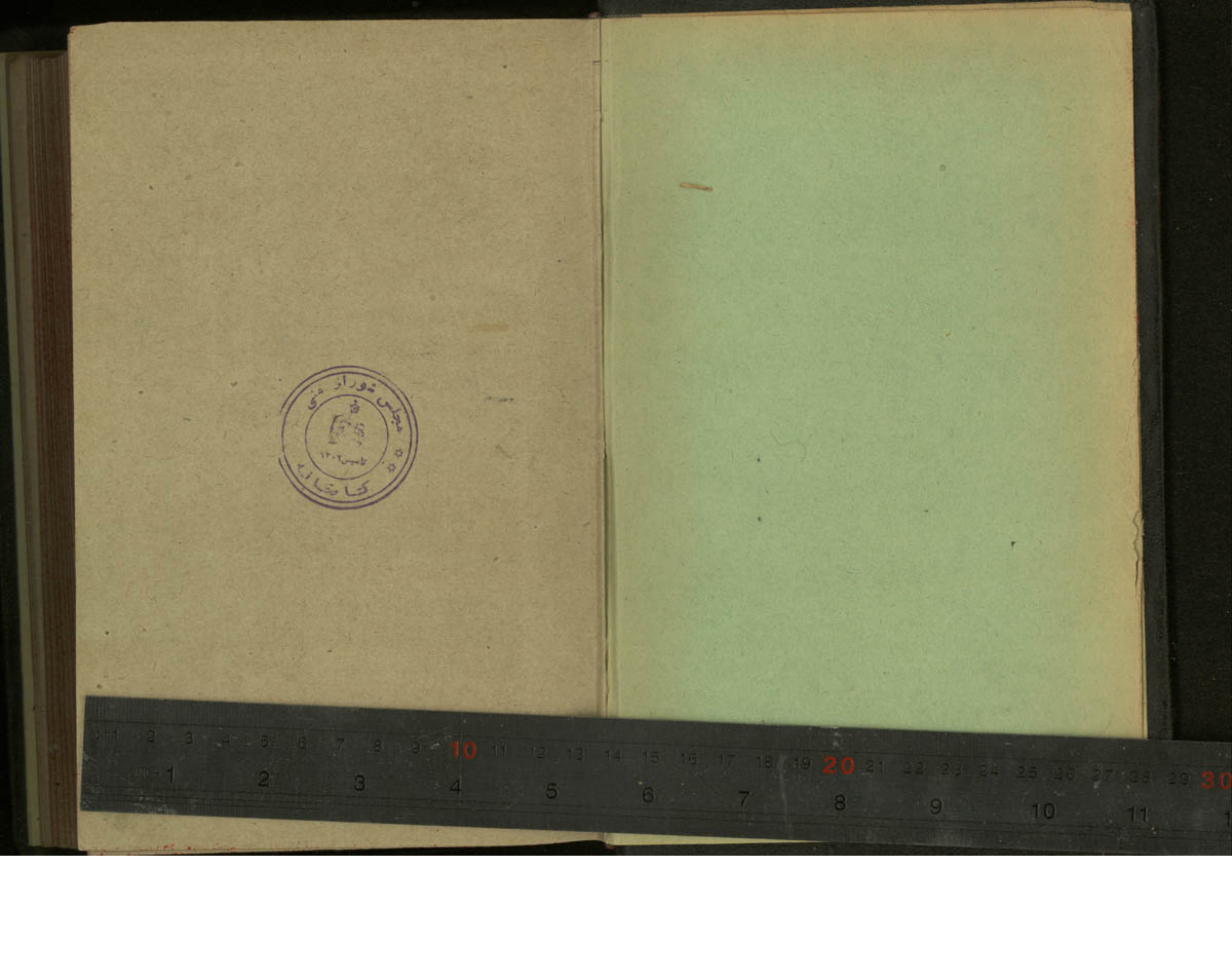




کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب زاد المسافرین
مؤلف ناصر خسرو قبادیانی
موضوع
شماره قفسه ۵۵۷۴
شماره ثبت کتاب
۸۱۲۹
۶۱۴۵۸
بازدید شد
۱۳۸۲
بازرسی شد
خطی، فهرست شده
۵۵۷۴


مجلس شورای ملی
تاسیس ۱۳۰۲
کتابخانه



زاد المسافرین

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس مر خدای را که آفریدگار جواهر پنهان و پیداست و پدید
آرندهٔ مکان و زمانست و برتر از که و کجاست و بدانچه بخشندهٔ
حواس ماست رواست اگر گوئیم که شنوا و بیناست فرمان مر
اوراست و اطاعت و انقیاد بر ماست و درود بر پیغمبر او که سید
الانبیاست خداوند خرد نیک و قول راست محمد رسول الله
صلی الله علیه و آله و سلم

پاینده

فصل — گوئیم که چون موالید از نبات و حیوان اندر عالم پدید
آینده است بصورتها که آن صورتها بر امهات که آن طبایع است
پیداست و موالید ابناست و امهات را اموات و اندر مدتی
و زمانی هر چیزی که آن بکمال خویش رسنده است چه مردم و چه

جز از مردم پس از آن هم بدان تدریج که پیدا آمدش بدان بود نا
پدید شونده است چنانکه خدای تعالی همی گوید اندر ایجاد و اعدام
مردم اللّٰهُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ
قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَیْبَةً یَخْلُقُ مَا یَشَاءُ
وَهُوَ الْعَلِیمُ الْقَدِیرُ خردمندان را واجبست که حال خویش باز جویند
تا از کجا همی پیدا آیند و بکجا همی شوند و اندیشه کنند تا ببینند بچشم
بصیرت مر خویشتن را در سفری رونده که مر آن رفتن را هیچ درنگی
و استادنی نیست از بهر آنکه تا مردم اندرین عالمست از دو حرکت
افزایش و کاهش خالی نیست و حرکت نباشد مگر اندر زمان و زمان
جز متحرک را نبود و قسمت یکی از او گذشته و دیگری مانده و
میان این هر دو قسمت زمان که مر چیز متحرک راست برزخ است که
آن قسمت پذیر نیست بر مثال خطی که در میان آفتاب و سایه باشد
نه از آفتاب باشد و نه از سایه و مر آن برزخ را که بمیان این دو قسمت
زمانست بتازی آن گویند و بپارسی اکنون گویندش و مر او را
هیچ بعدی و کشیدگی نیست و آن نه از زمان گذشته است و نه
از زمان آینده بلکه این نام مر آن برزخ را که اکنون نامست بگشتن
احوال جسم متحرک واجب آمده است و دو زمان بدین برزخ هر چیز
متحرک را از یکدیگر جدا شده است و بر این معنی بجای خویش اندر این
کتاب سخن گفته شود و چون مردم مر خویشتن را همه عمر خویش

آینده

بر برزخ اکنون همی یابد و زمان گذشته را بر او همی افزاید بجه
عدد حرکاتش همی بیفزاید هر ساعتی و زمانِ چیزِ متحرک عددِ
حرکات اوست و زمانِ آینده اش نقصان همی پذیرد همی داند اگر
خردمند است که او بر مثال مسافریست کاندر همه زمانِ خویش
مر او را بر یک چشم زخمی درنک ممکن نیست کردن تا از برِ آنکه
زمان اوست درنگ کند و دو نقطه نقطهٔ اکنون هامر [illegible]
پس بر این مسافرِ خردمند واجبست که باز جوید تا از کجا آمده است
و کجا همی شود و چون دانست که از کجا آمده است معلوم او شود
آنجا همی شود تا دیر مسافران برگیرد که مسافر بی زاد از هلاک بر خطر [که بکجا]
باشد و خدای تعالی همی گوید وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى
واندرین قول که همی گوید که زاد برگیرید پوشیده گفته [illegible]
که شما بر سفرید و چون حال اینست و ما بیشتر مردم را اندرین [از نکر بیش دو این]
باب غافل یافتیم و نادانانِ امت مر حق را خوار گرفته بودند و بر
امثال و ظواهر کتاب خدای ایستاده و ممثولات و بواطن و معانی
آن از دست باز داشته و بر محسوسات و کثایف فتنه کشته و از معقولات
و لطایف دور مانده و مر هوسها را بهوای مختلف خویش ریاست
جویان اندرین استخراج کرده و فقه نام نهاده و مر دانایان را بعلم
حقایق و مر بینندگان را بچشم بصایر و مر جویندگان حق را و جدا
کنندگان جوهر باقی ثابت را از جوهر فانی مستحیل ملحد و بد دین و

قرمطی نام نهاده اند واجب دیدیم مر این کتاب را اندر این معنی
تألیف کردن و نام نهادیم مر این کتاب را بزاد المسافرین و باری [نهادن]
بر تمام کردن این کتاب از خدای خواهیم و خردمندان را بنماییم برهانها
عقلی و حجتهای خلقی که آمدن مردم از کجاست و باز گشتن بجیست [منطقی]
منطقی کنیم بآیتها از کتاب خدای تعالی که قرآنست که رسول مصطفی
صلی الله علیه و آله بدان فرستاده شد سوی خلق تا مر انجواب
کنندگان را از این خواب که بیشتر مردمان اندران غرقه خفته اند [در آن غرقه اند بیدار کند]
بیدار کند و نادانان امت که بر هوای خویش متابع رای و قیاس
شدند از دیدن بعلم الهی بدان باز ماندند که مبتدعان و منکران را
اندر امامت که آن نتیجهٔ نبوت بود متابعت کردند و بدان از معنیها
رمزهای کتاب خدای دور ماندند چنانکه خدای تعالی حکایت کند
از رسول خویش که بدو سبحانه بنالید از قومی که معانی قرآن را دست
باز داشتند و بر امثال بایستادند بدین آیت که همی گوید وَقَالَ
الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا و صفت
مامر خردمندان را آنست که مر این کتاب را باهستگی تأمل کنند تا زاد
خویش اندرین سفر از او بیابند و برگیرند و چون بیابند بدانند
که مثل ما اندر بیرون آوردن این علم لطیف و دشوار و باریک مثل
کسی است که چاههای ژرف بکند و کاریزهای عظیم براند تا مر آب
خوش را از قعر خاک بر هامون براند تا تشنگان و مسافران بدان رسند [برآورید]

وهلاك نشوند و مر این چشمهٔ آب خوش را از دیو انگاران امت صیانت کنند تا مر این را بجهل و سفه پلید و تیره نکنند بلکه بچاك و کل نینبارند و توفیق از خدایست بر گفتار صواب اندر ارشاد خلق والله الموفق والمعین ∴

(فهرست قولهای کتاب بر بیست و هفت قول است)

قول اول	—	اندر قول که آن در علم حاضرانست
قول دوم	—	اندر کتابت که آن در علم غایبانست
قول سوم	—	اندر حواس ظاهر
قول چهارم	—	اندر حواس باطن
قول پنجم	—	اندر جسم و اقسام او
قول ششم	—	اندر حرکت و انواع او
قول هفتم	—	اندر نفس
قول هشتم	—	اندر هیولی
قول نهم	—	اندر مکان
قول دهم	—	اندر زمان
قول یازدهم	—	اندر ترکیب
قول دوازدهم	—	اندر فاعل و منفعل
قول سیزدهم	—	اندر حدوث عالم
قول چهاردهم	—	اندر اثبات صانع

قول پانزدهم	—	اندر صانع عالم جسم که چیست
قول شانزدهم	—	اندر مبدع حق سبحانه و مبدع او
قول هفدهم	—	اندر قول و کتابت حق سبحانه و تعالی
قول هجدهم	—	اندر لذات و اثبات آن
قول نوزدهم	—	اندر علت بودش عالم جسم
قول بیستم	—	اندر آنکه چرا خدای عالم را پیش از آنکه آفرید نیافرید
قول بیست و یکم	—	اندر چگونگی پیوستن نفس بجسم
قول بیست و دوم	—	اندر چرائی پیوستن نفس بجسم
قول بیست و سوم	—	اندر اثبات مختص بدلالات مختص
قول بیست و چهارم	—	اندر بود و هست و باشد
قول بیست و پنجم	—	اندر آنکه مردم از کجا آمد و کجا همی شود
قول بیست و ششم	—	اندر رد مذهب تناسخ
قول بیست و هفتم	—	اندر اثبات ثواب و عقاب

— قول اول — (اندر قول که آن اندر علم حاضرانست) از قرآن

نخستین قول از این کتاب اندر شرح قول گفتیم که مقصود ما از تألیف این کتاب آنست که مر خردمندان را معلوم کنیم که آمدن مردم اندرین عالم از کجاست و کجا همی شود و این علمی است دشوار هم به گذاردن و هم بازدریافتن و نفس دانا مر علم را بدیگر نفوس یا بقول بتواند رسانیدن یا بکتابت و نفس آموزنده مر علم را از دیگری یا بمجا

تا پایان

شنوائی تواند یافتن چون بگوید یا بحاجت بینائی چون بنویسد
وگفتار شریفتر و لطیفتر است از نوشته از بهر آنکه گفتار از دانا
مر حاضرانرا باشد و نوشتن مر غایبانرا و حاضران از غایبان اولیتر
باشند بیافتن علم و میانجی میان خداوند علم و میان حاضران قولست
و میانجی میان او و میان غایبان نوشته است پس آن میانجی که
میان دانا و میان سزاوارتر آن بعلمست شریفتر و لطیفتر از آن آمد
که میان او و میان کم سزایان آمد پس پیدا آمد که قول شریفتر از
کتابتست و نیز حاضران اندر آنچه از قول برایشان پوشیده شود
بگوینده باز توانند گشتن و گوینده بعبارتی دیگر آنمعنیرا که قول
بر آن باشد بشنونده تواند رسانیدن و مر خوانندگان نوشته را
چون چیزی از آن برایشان مشکل شود بنویسنده باز گشتن [illegible] باشد
از بهر آنکه نویسنده را نیابند و اگر بیابند ممکن باشد که او خداوند
آن علم نباشد بلکه نسخت کننده آن باشد و نیز قول حکایتست از آنچه
اندر نفس داننده است و کتابت حکایتست از قول او پس نوشته حکایت
حکایت باشد از آنچه در نفس خداوند علمست و قول حکایتست از آنچه
اندر نفس اوست پس پیدا شد که قول شریفتر و لطیفتر است از کتابت
و نفس دانا بدانش خویش هم از قول بی نیاز است و هم از کتابت و نیاز
مندی او بهر دو از بهر آنست تا مر آن علم را بدیگری برساند یا بزبان
که بگوید یا بدست که بنویسد و نیز اندر قول اشتباه کمتر از آن افتد

نبشته

مر شنوندگانرا که اندر کتابت از بهر آنکه اندر نوشتن حرفهاست
بسیار که بدیدار اندر کتابت مانند یکدیگر است و آن حرفها اندر
شنودن مانند یکدیگر نیستند چنانکه چون کسی چیز نوشته
باشد و آن مانند باشد بخبر و خبر و جبر و جز آن بر خواننده کتابت
[illegible] شود که مقصود نویسنده از این کلمات کدامست و بر شنونده
چون یکی از این نامها بشنود مشتبه نشود و گمان نیفتد مر که
بدان نام نامی دیگر را همیخواهد که چون مر هر دو را بنویسند مانند
یکدیگر باشند چنانکه گفتیم و نمودیم پس پیدا شد که قول بر
کتابت مقدمست و بمثل قول روحانیست و کتابت جسمانی و نیز
گوئیم که قول مر کتابترا بمثل روحست مر جسد را نبینی که چون
از نوشته کسی که بقول مر جوینده آن معنیرا که نوشته از بهر اوست
خبر دهند آنکس از نگرستن اندر آن نوشته بی نیاز شود پس گوئیم
که همچنانکه قول روح کتابتست معنی مر قول را روحست نبینی که
چون شنونده مر آنمعنی را که قول بر او ساخته شده است اندر یابد
از حروف و کلمات آن قول بی نیاز شود و مر آنهمه را بیفکند و معنیرا
مجرد بگیرد پس بدین شرح پیدا شد که معنی روحست مر روح
کتابترا و قول مر معنی را جسمست و کتابت مر قول را جسمست و بدین
شرح که کردیم پیدا آمد که معنی بقول نزدیکتر است از او بکتابت
و مقصود هم از قول و هم از کتابت معنی است و آنچه او بمقصود دانا

نزدیکتر باشد شریفتر از آن باشد که بمقصود او دورتر باشد و
مقصود را نام معنی است و قول بدو نزدیکتر از کتابت اگر کسی
پرسد که قول چیست جواب او آنست که قول نامهاست ترتیب
کرده کاندر زیر او معنی است و اگر گوید نام چیست گوییم حرفهاست
ترتیب کرده باتفاق گروهی که دلیل کند بر عینی از اعیان و اگر
گوید حرف چیست گوییم که حرف از نام بمنزلت نقطه است از خط و
مر حرف را معنی نیست بلکه معنی اندر زیر حروف آید چون مر آنرا
بهم فراز آرد بنامهائی کان نزدیک گروهی از مردمان معروف باشد
چنانکه مر نقطه را بعدی نیست بلکه درازا که او خط است از فراز آمدن
نقطها پدید آید و مر درازی را بعد نخستین گویند و گوییم مر صورت
قول را نامهای معروف هیولیست و مر صورت نام را حرفهای
معلوم هیولیست و مر صورت حرف را آواز هیولیست و مر صورت
آواز را هوا هیولیست چنانکه مر صورت پیراهن را کرباس هیولیست
و صورت کرباس را ریسمان هیولی است و مر صورت ریسمان را پنبه
هیولیست و مر صورت پنبه را طبایع هیولیست پس گوییم که قول
نباشد مگر از مردم با آواز و آواز نباشد مگر از بیرون جستن هوا
از میان دو جسم و تا آوازی کشیده یعنی دراز نباشد صورت
قول بر او ننشیند و تا هوا اندر چیزی که مر او را بگیرد بازداشته
نشود و از آن چیز مر او را بفشردن بر رهگذری تنگ بیرون گذاشته

حروف

نشود آواز دراز که مر هیولای قول را شاید بحاصل نیاید چنانکه
نفس مردم مر هوا را بشش اندر کشد و اندر جوف آن آلت بازدارد
آنگاه شش مر باد را بسینه فراز افشارد و مر گذرگاه آن باد را که
حلقوم است چنانکه خواهد فراختر و تنگتر همی کند تا آوازی دراز
به بیرون آمدن آن هوا از میان شش مر او را بر مجرای حلقوم حاصل
همی شود و هرگاه که مر حلقوم را تنگتر کند آوازش باریکتر آید
و چون فراختر کند آوازش ستبرتر شود ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ
الْعَلِيمِ آنگاه چون آواز بکام اندر افتد نفس مر او را بمیان کام و
دندانها و لبها و زبان ببرد بمخرجهای ترتیب کرده و بعضی را از آن
آواز بریده شده براه بینی بیرون گذارد و بعضی را براه دهان
تا مر حرفها را گشاده و بی کندی و عیب پدید آورد پس گوییم آواز
دراز بمثل چون خطیست راست کشیده که نفس ناطقه مر آنرا بزبان
و دندان و لب بشکند و بخمهای گوناگون مر او را بخماند که آن خمها
شکلهای حروفست از راه شنودن نه از راه دیدن و مر هر سه چهار
حرفرا از آن بیشتر و کمتر نامی کرده اند که آن نام مر عینی را از اعیان
مر شناسندگان آن لغت را دلیلی کند چون مر آنرا بشنوند و دست
افزار نفس ناطقه بر این صورتگری که بر هیولای آواز همی کند
اینچنین هاست که گفتیم از شش و هوا و حلقوم و سینه و کام و دندان
و زبان و کتابت نیز موزونهاست و قوتهاست که نفس ناطقه

مر آنرا از خط راست ساخته است که مر آنرا شکلها و حجمهای معلوم
نجمانیده است همچنانکه مر او از راستی نجمانیده است ولیکن دست افزار
نفس ناطقه اندرین صورت که بر خط راست همی کند که مانند آواز دهانست
دست و قلم و سیاهی و جز آنست و اندرین فعل مر نفس را میانجیان
بجایند چون قلم و کاغذ و سیاهی و همگان نازندگانند جز دست
و آن نیز از محل و مرکز نفس که آن دماغ است دور است و اندر فعل
قول مر نفس را دست افزار شش و سینه و حلقوم و زبان و کام و جز
آنست که همگان زندگانند و بدماغ که محل و مرکز نفس اوست نزدیکند
و بدین سبب است که مقصود نفس ناطقه از قول مر شنونده را معلومتر
از آن شود که مر خواننده را از نوشته چون قول بنفس مخصوصتر است
از کتابت و بدو نزدیکتر است از کتابت و مر نفس را بر حاصل کردن
این مصنوع که قول است میانجیان و دست افزارهاش نزدیکند و
زنده هستند و کتابت را میانجیان و دست افزارهاش دورند و
زنده نیستند قول چون زندهٔ روحانیست و کتابت چون مردهٔ
جسمانی و جویندگان علم بعلم از راه این میانجی روحانی زنده زودتر
اندر رسند که از راه آن میانجیان جسمانی نازنده رسند اینست قول
ما اندر قول و اکنون اندر کتابت سخن گوییم بعون الله تعالی و توفیقه

قول دوم

(اندر کتابت که آن علم غایبانست) کتابت
از جمله حیوان بمردم مخصوص است و مر حیوان بی نطق را با مردم

هم اندر گفتار و هم اندر صنعتها شرکتست و اندر کتابت نیست اما
شرکت حیوان دیگر با مردم اندر گفتار چنانست که مر بیشتر حیوانرا
هر یکی را بانگی هست که آن خاصه مر اوراست و آن بانگ از او بمنزلت
نطقست از مردم و نیز بیشتر از حیوان بهتر آنست که بوقت شادی
و ایمنی جز چنان آواز دهند که بوقت ترس و درماندگی دهند
چنانکه مرغ خانگی بخاصه آوازها دارد و مر نر او را خروس گویند
و ماده اش را ماکیان گویند و مر خروس را بوقت ایمنی و شادمانی
آواز معلوم است که چگونه است و بدان وقت که پرنده بر سر او بگذرد
و از آن بترسد و مر یاران خویشرا از آن حذر فرماید پیداست
که چگونه آواز دهد و بوقتی که مر ماکیان را سوی دانه خواند که
بیایند معروفست که چگونه خواندش و بوقتی که ماکیانرا جای
خایه نهادن بنماید و بفرمایدشان که اینجا بنشین و بار خویش
بنه آوازش معلومست پس این آوازهای مختلف مر نوع خویش را
بحاجتهای مختلف بمنزلت نطقست و نیز اندر صنعتها مر حیوانات را
با مردم شرکتست چنانکه مر عنکبوت خویشرا همی خانه بافد و
زنبور بدان نظم و ترتیب بی هیچ خلل خانه همی سازد و مرغانند که
مر چوب را سوراخ کنند و اندر او جای گیرند و مرغانند که از گل خانه‌ها
برآرند و مر آنرا دهلیزها سازند و اندر او بچه‌ها کنند با آنکه حیوانات
هستند که مردم از صنعتهای ایشان عاجز است چون کرم قز که از

برگ توت ابریشم ساند و چون زنبور که از شکوفه انگبین کند و
چون صدف که از آب باران مروارید کند پس این همه صنعتهاست
مر حیوانات را چنانکه مردم را صنعتهاست ولیکن مر هیچ حیوانرا
اندر کتابت با مردم شرکت نیست و کتابت سپس از قولست خاصه
مردمست و قول مردم را عامست از آنست که هر نویسنده مردمست
و هر مردمی نویسنده نیست و هر نوشته قولست و هر قولی نوشته
نیست و هر مردمی که مر اورا این دو فضیلت که خاصگان مردمند
هست او بکمال نزدیکتر است بل قول نوشته است که زبان مر اورا
بجای قلمست و آواز دراز او را بمنزلت خطی راستست و مر شکلهای
حروف او را هوای بسیط لوحست و هوا نگارهای آن نگارنده نیست
از آنست که قول زود همی ناپیدا شود اندر هوا و نوشته قولیست
که قلم مر او را بمنزلت زبانست و خط راستش مر او را بمنزلت آواز کشیده است
و مر شکلهای حروف او را لوح و سطح خاک و چیزهای خاکی پذیرد
و خاک صورت پذیر است از آنست که نوشته بر او دیر بماند و شرف نوشته
بدانست که علم بیانی او آن دانا بغایبان برسد از پیشینیان باز
پسینان آید و از قول جز حاضران مجلس او کسی بهره نیابد مگر حکایت
از زبانها و نیز شرف نوشته بدانست که او قولیست که خط اندر او
باشکال خویش بمنزلت آوازست بحروف خویش پس تا خط بر جایست
آن قول از نویسنده با آواز بر جا باشد و کسی که آواز او را شنوندگان

همی شنوند منکر نشوند اندر شدن که من این همی نگویم پس نوشته
قولی باشد قائم بذات خویش پس از آنکه گوینده او خاموش گشته
باشد و چشم مر اشکال حروف نوشته را بمحل گوش است مر اشکال
حروف گفته را ولیکن بر چشم نانویسندگان پرده ایست که آن پرده
بر چشم نویسندگان نیست هرچند که این هر دو تن اندر دیدار اشکال
حروف هجا اندر دیدار دیگر مبصرات برابرند و همچنین حال کسانی
که سخن بشنوند و از آن جز باوازی واقف نشوند و معنی آن ندانند
و دیگر گروه مر همان سخن را بشنوند و بر معنی آن احاطت یابند و
این هر دو گروه شنوندگان باشند بظاهر ولیکن هر که از قول بر
معنی محیط نشود مر آن قول را ناشنوده باشد همچنانکه آنکس که از نوشته
مقصود نویسنده را نداند مر نوشته را نادیده باشد و آنکس که او
چیزها را با دیگری برابر بیند و اندر معنی که آن دیگر بیند نبیند او کور باشد
چون اضافت بدان دیگر کرده شود همچنانکه کسی مر گفتنی را با دیگری
برابر بشنود و اندر آن گفته مر معنی را که آن دیگری شنود نشنود او
کر باشد چون اضافت او بآن دیگر کرده شود و خدای تعالی اندر این معنی
همی گوید مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ
هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا أَفَلَا تَذَكَّرُونَ و بدین شرح ظاهر شد که مردمان
که اندر حال با چشم بینا و گوش شنوااند بعضی کران و کوراند
چنانکه خدای تعالی همی گوید صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ پس

این قول که همی بکری و گنگی و نابینائی بر شنوندگان و گویندگان
و بینندگان بظاهر حکم کند دلیل است بر آنکه مردم مارا همی چشمی
و زبانی و گوشی دیگر حاصل باید کردن جز اینکه دارند و بجای خویش
اندر اینمعنی سخن بگوییم اکنون گوییم که قول اثریست از نطق و
نطق مر نفس ناطقه را جوهریست و کتابت مر اورا عرضی است اینجوهر را
و بدین سببست که هر دو خردمندی که قصد کنند بتوانند که نوشته
سازند که جز ایشان کسی مر آنرا نتواند خواند و بتوانند که زبانی
سازند که جز ایشان کسی مر آنرا نداند و نیز کودک خرد که قوۀ ناطقه
او مایه گرفتن گیرد آهنگ سخن گفتن کند و هر چیزیرا که نام آن
نداند نامی بنهد و قصد نطق کند و کسی که نوشته نداند با دیده
باشد قصد نوشتن نکند از بهر آنکه نطق مر اورا عطای الهی است جوهری
و کتابت مر اورا تکلفی است اکتسابی و هر که اندر علوم ریاضی ترتیب
و تدریج براید مر اورا ظاهر شود که اندر هر علمی از آن مر اورا چشمی دیگر
گشاید و گوشی دیگر باز شود و زبانی دیگر پدید آید که پیش از آن
مر اورا آن چشم و آن گوش و آن زبان نبود و چون مردم مرد دانا را
طاعت ندارد و بآموختن رنج نبرد آن چشم مر اورا باز نشود که مر اشکال
هندسی را بدان بیند و آن گوش مر اورا نگشاید که مر برهانهای عقلی را
بدو بشنود و این چشم و گوش آفرینشی که دارد مر اورا اندر دیدن
و شنودن اشکال و اقوال یاری ندهد و خدای تعالی اندر اینمعنی

همی گوید

همی گوید مر آنکسرا که مر گزارندگان کتاب او را طاعت نداشتند و
از پس هوای خویش رفتند این آیه وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ
فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ
سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ
بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ اینست سخن ما
اندر کتابت سپس سخن اندر قول و پس از این سخن گوییم اندر قول و
کتابت الهی بر ترتیب آفرینش و مر عقلا را بحجتها و برهانهای روشن
ظاهر کنیم که قول و کتابت خدای تعالی کدامست تا بدانند که ما
مر دین حق را بر بصیرت پذیرفته ایم نه بتقلید و بنیاد دین خدای
بر عقل است نه بر تکلیف جاهلانه چنانکه جهال امت پندارند

قول هشتم (اندر حواس ظاهر)

نفس مردم مر قول و کتابت را
که مر اورا علم از آن بحاصل شود بحاسهای سمع و بصر اندریابد
بدین سبب سپس از سخن اندر قول و کتابت سخن اندر حواس ظاهر
گفتیم پس گوییم که حواس پنجگانه اندر جسد مر نفس را آلتهاست
که نفس بدان چیزها را اندریابد و حواس حیوان بعضی شریفتر
از بعضی است و شرف آن بر یکدیگر بمنفعتها و مضرتهاست که حیوان (بمنفعتها)
بدان حواس مر منافع را بجوید و از مضرتها پرهیز کند پس حاسه
که اندر آن مر اورا منفعت بیشتر است شریفتر است و شرف حواس
حیوان بی سخن بر یکدیگر نه چون شرف حواس مردمست بر یکدیگر

بلکه از آن بعضی هست که مخالفت و بسیار [بعضی هست که موافقت] این قول آنست که گوییم
اندر حاسّت بساونده که آن عا… است بدانچه ببودن مرحیوان را
اندر همه جسد اوست مرحیوان را منفعت آنست که از درد و رنج که
بدان هلاک شود بدین حاسّت یابد و از آن حذر کند و مرجفت
خویش را بسبب لذّت مجامعت بقوّت این حاسّت جوید تا نوع خویش را
از فنا بر ایش نگاه دارد و اندر حاسّت چشنده مرحیوان را منفعت
آنست که اندر غذای خویش رغبت کند و مرحاسّت بساونده را
اندر حیوان بسیخن بر حاسّت چشندهٔ او فضلست از بهر آنکه حاسّت
چشندهٔ حیوانات ضعیفست و مر لذّت کمتر یابد و اندر غذا بقوّة
جاذبه گرسنه شوند و رغبت کنند نه بدانکه مرچیز خوش را از
ناخوش بداند بخاصّه مرغان و ماهیان دانه خوار که غذای خویش را
ناشکسته فرو خورند و از درد و رنج بقوّت حاسّت بساونده گریزند
و اندر جفت گرفتن و نگاه داشت نوع خویش بدین قوّت رغبت
کند پس درست شد که مرحاسّت بساونده حیوان بی نطق را بر حاسّت
چشندهٔ او شرفست و اندر شنونده مرحیوان را نفع اندکیست و دلیل
بر درستی این سخن آنست که بسیار حیوانست که مر او را این حاسّت
نیست چون ماران و ماهیان و موران و موشان و ملخ و بعضی از
مرغان و اندر زندگی و زایش ایشان که آن کمال حیوانست بدین
سبب خللی نیامده است پس پیدا شد که مرحاسّت شنونده را

چشنده

چشنده

اندر حیوان بی نطق شرفی نیست و آن کمتر حاسّتی است مر ایشان را
و اندر حاسّت بوینده مرحیوان را نفع آنست که بدو بشناسد حیوان
بی نطق مر غذاهای سودمند و زیانکار خویش را و بقوّت این حاسّت
از آنچه هلاک او اندر آنست از گیاهها که زهر است ایشان را و از
آبهای شور و سوزنده پرهیز کند و آن خورد از نبات که ببوی
بشناسد و بداند که آن مر او را غذاست و مر این حاسّت را بر بیشتر از
حواس ایشان فضل است نبینی که سگ شکاری همی ببوی مرغ را
اندر چشمها و کشتها بیابد و مور اندر زیر زمین بوی دانهٔ گندم
که بنزدیک خانهٔ او بر روی زمین بیفتد بیابد و از سوراخ بر آید
و آنرا ببرد و اندر حاسّت بیننده مرحیوان را منفعت بسیار است از
بهر آنکه مر دشمن خویش را از دیگر حیوانات بدین حاسّت بشناسد
همچنانکه مر زیانکار را از نبات بحاسّت بوینده بشناسند و مر
خورش خویش را بدین حاسّت تواند طلب کردن و از جویها و آبها
و آتش که اندر آن بیم هلاک او شود بحاسّت بیننده پرهیز کند و مر
حیوانات بی سخن اندر کشیدن منفعت بخویشتن و دور کردن مضرّت
از خویشتن بدین دو بهاست که یاد کردیم و شرف حواس ایشان
بر یکدیگر چنین است که گفتیم و امّا مر نفس ناطقه را حاسّت شنونده
شریفتر از همه حواس است از بهر آنکه شرف نفس ناطقه بر دیگر
نفوس بدانست که علم پذیر است و نفسی که مر او را حاسّت شنونده

اندر حیوانات

خیمها

نباشد نه بنطق رسد و نه بهیچ علم از علوم ریاضی تا بعلم الهی چه رسد
بلکه آنکس که گنگ باشد که سخن نتواند گفتن او اندر درجهٔ مردی
ساقط باشد و نفس ناطقه را حاسّت بوینده کمتر از همه حواس است
از بهر آنکه بُرّندگی زبانی مر آنکس را که این حاسّت مر او را نیست آن
باشد که مر بویهای خوش را نیابد و آن زیان مر آنکس را که این حاسّت
نیست برابر آن سود باشد که مر گندهای ناخوش را نیز نیابد پس
پیدا شد بدین شرح که حال حاسّت شنونده و بوینده اندر شرف
و خساست سوی نفس ناطقه بخلاف آنست که سوی حیوانات بی
نطق است از بهر آنکه حاسّت شنونده اندر حیوان خسیستر حاسّتی است
و بوینده اندر ایشان شریفتر حاسّتی است چنانکه شرح آن گفتیم
و حاسّت شنوائی اندر مردم شریفتر حاسّتی است و حاسّت بویائی
اندرو خسیستر حاسّتی است بخلاف آنکه در حیوانات بی‌نطق است
و حاسّت چشنده مر مردم را لطیف و قویست نبینی که بقوّت این حاسّت
مردم همی اندر چیزهائی رغبت کند که مردم را از آن جز لذّت و
دفع رنج گرسنگی همی لذّت از مزها حاصل شود که مر حیوان بی
سخن را آن نیست و اندر دو حاسّت بساونده و بیننده که نگاه داشت
حیوان مر خویشتن را از درد و رنج سرما و گرما و جستن مر لذّت
جفت گرفتن را تا بدان نوع او بر نخیزد و حذر کردن از دشمن خویش
و دور بودن از جویها و گوها که اندر آن افتد و هلاک شود و طلب

بُرّندگی زبان

چشنده

غذا

غذا بدانست حیوانات بی‌سخن با مردم انبازند آنگاه آنچه نفس ناطقه
بدان مخصوص است از منافع که کند و آن بر حواس است و دیگر حیوانات
از آن بی نصیبند علمست که شرف مردم بر حیوان بدانست و علم بنفس مردم
نادان که او بمنزلت ستور است از دانا که او بمحل فرشته است از دو
راه رسد چنانکه گفتیم یکی براه حاسّت شنوائی که مر قول استاد را
بدان یابد و دیگر براه حاسّت بینائی که مر کتابها را بدان خواند پس
از آنکه آموخته باشد تا بعلم از درجهٔ ستوری بدرجهٔ فرشتگی
بر شود پس گوئیم که این دو حاسّت مر نفس مردم را شریفتر از دیگر
حواس است از بهر آنکه رسیدن نفس مردم بعلم که کمال او بدانست
بدین دو آلتست و ازین دو آلت مر او را قوّت سامعه شریفتر است
از قوّت باصره از بهر آنکه اگر مردی از مادر بی حاسّت بیننده زاید
مر نطق را بحاسّت سمع بیابد و بسیار علم برسد چون حاسّت شنوندهٔ او
درست باشد مگر آن باشد که مر اشکال و الوان را تصوّر نتواند کردن
و اگر مردی از مادر بی حاسّت شنونده زاید سخنگوی نشود و مر هیچ
علم را اندر نیابد هر چند که بینندهٔ او درست باشد مگر پیشه تواند
آموختن که باشارت مر آن را بگیرد و از بهر آن گفتیم که اندر دانا شدن
مر نفس مردم را کمال اوست که نفس مردم از آفرینش آراسته آمده است
مر پذیرفتن علوم را چنانکه نفس نامیه اعنی رویندهٔ و افزاینده
آراسته آمده است مر پذیرفتن بالیدن را و رستن را و کمال نفس نامیه

که اندر دانش خرماست بدانست که بماید پرورد و درختی ازو حاصل آید
پس همچنین کمال نفس ناطقه که دانش پذیراست اندر آن باشد
که مر علم را بپرورد و ازو دانائی بحاصل آید و نفس ناطقه اندر
این عالم بقوت همی دانا آید و آنچه از قوت بفعل اید بکمال خویش
رسد و چون حال اینست گوئیم که آن آلت که از او خداوندش بکمال
خویش رسد شریفتر آلتی باشد مر خداوندش را پس پیدا شد
که این دو حاست کز و یکی سامعه است و یکی باصره است مر نفس
ناطقه را شریفتر آلتهاست و مر نفوس حیوانات بی نطق را اندرین دو
حاست ازین فواید که یاد کردیم نصیبی نیست بلکه نفس ناطقه بدین
فواید مخصوص است و هر که بدرجات علوم براید شنوائی و بینائی
او همی افزاید بر علی نبینی که چون مردم اندر علوم ریاضی بدرجه
حساب آید چون بگویندش که عدد اول کدام است و ثانی کدام است
و اعداد بعضی ناقص است چون چهار که جزوهاش نیمه و چهار
یکیست و آن سه باشد کم ازو و بعضی زایدست چون دوازده که
جزوهاش نیمه و سه یک و چهار یک و شش یک و دوازده یکیست
که جمله شانزده باشد بیش ازو و بعضی معتدلست چون شش که
جزوهاش نیمه و سه یک و شش یکیست که جمله شش باشد همچو او
آنکس که مر این عددها را ببیند دیده کز پیش ازان مر آنرا نه چنان دیده
باشد چون بگویندش هر عددی نیمهٔ دو کنارهٔ خویش است چون

همی فواید صح

اطلاق العدد التام درموده

نداند که این چه سخن است مر ازانجا نشنود و چون شنوانندش
که این چنان باشد که چهار عدد نیمهٔ پنج و نیمهٔ سه است که بر دو
کنارهٔ اوست بشنود و شنوائیش بیفزاید و چون بدرجهٔ مساحت
و هندسه آید و بنمایندش که مضروب دو ضلع مربع چون
جمع کرده شود با مضروب قطر مربع برابر آید نداند که چگونه همی
گویندش و نبیند مر آنرا مگر آنگاه که بیاموزندش و مر آنرا بشکل
مربع که مر آنرا بدو خط بچهار قسم راست کنند و باز هر قسمی را از
آن بخطی که آن قطر او باشد بدو پاره کنند چنانکه مربعی پدید آید
اندر آن چهار مربع که هر ضلعی از آن مربع قطر هر مربعی باشد از آن
چهار مربع مساوی بدو بنمایند آنگاه هم بشنود مر آن قول را و
هم ببیند مر آن شکل را پس این بینائی و شنوائی باشد که مر او را بدین
علم حاصل شود که آن بینائی و شنوائی مر او را پیش از آن نبود و
همینست حال زیادت شدن شنوائی و بینائی مردم اندر هر علمی
از علوم پس پیدا شد که این دو حاست مر نفس ناطقه را زیادت
پذیر است بدون دیگر حواس و هر که بمراتب علی همی فزاید هر
ساعتی بیناتر و شنواتر همی شود و هر که بمنزلت ستوری بایستد
کور و کر بماند و هر چند که چشمش روشن و گوشش گشاده باشد
نبیند و نشنود مر چیزی را که دانا مر او را بنماید و بگوید چنانکه
خدای تعالی همی گوید لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ

بیاموزندش صح

اعین لا یبصرون بها ولهم اذان لا یسمعون بها اولئك
كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون و غافل نگویند

مگر کسی را که او از چیزی غافل باشد که مر او را رسیدن بدان
ممکن باشد و سبیل خردمندان آنست که مر آفرینش آفریدگار را
بدانچه مر ایشانرا آراسته آفریده مر پذیرفتن علم را بروی گرایند
از دانایان علم الهی که پیغمبرانند علیهم السلام ضایع نکنند تا
مستوجب عقوبت جاویدی نشوند و مر گوش و چشم خویشرا
بطلب کردن علم بینا و شنوا کنند تا ببینند و بشنوند آنچه مر ایشانرا
اندر دیدن و شنودن آن چاره نیست و اندر شنودن علم خدای تعالی
و دیدن عجایب که اندر صنع اوست برگوش و چشم جدائی که
ستوران با ایشان اندران شرکاءاند اعتماد نکنند تا بدرجهٔ
مردمی برسند و از ستوری برهند و لله الحمد

و مردم را رسیدن بعلم ممکن است و هرکه از آن باز ایستد از غافلان باشد صح

قول چهارم اندر حواس باطن

نفس مردم هر معنی را که اندر قول و کتابت یابد بحواس باطن پذیرد و تصرف کند
اندر آن بدین سبب سپس از قول اندر حواس ظاهر سخن اندر
حواس باطن گفتیم و مر نفس مردم را بحواس ظاهر از بهر اندر یافتن
محسوسات حاجتست و مر او را بحواس باطن از بهر اندر یافتن معقولات
حاجتست و محسوس از قول آوازاست و نامهاست بحروف گفته
و از کتابت خط و حروف نوشته و معقول از قول و کتابت

معنی است و یافتن مر آن معنی را که نامهای گفته و نوشته بر آن اوفتاد
و مر نفس را چیزهائی که آن بحواس باطن یافتهٔ اوست از راه حواس
ظاهر یافته شود پس گوئیم که حواس باطن مر نفس را چون تخیلست
و چون وهمست . و چون فکرست . و چون حفظست . و چون ذکرست
اعنی یاد کردن و کسی کز مادر نابینا زاید مر رنگها و شکلها را توهم
و تخیل نتواند کردن و همچنین هر که از مادر کر زاید بانگها و لحنها
اندر وهم و فکرت او نیاید پس ظاهر شد که حواس باطن همی مردم را
بمیانجی حواس ظاهر حاصل شود پس گوئیم که حواس باطن بسیارست
و از او یکی وهمست که حرکت فکرست یا نخستین حرکت عقلست و
وهم پر از حس است و وهم نیست مر چیز برا که مر او را حس نیست و
مر وهم را خطا بیشتر از آن افتد که مر حس را او فتد از بهر آنکه مردم
مر بسیار چیز زیان کار را سودمند توهم کند و مر چیز سودمند را
زیانکار توهم کند و فرق میان وهم و حس آنست که مر حس را فعل
ببیداری مردم باشد تنها و مر وهم را فعل هم ببیداری مردم باشد
و هم بخفتگی و نیز حس مردم مر چیزهای حاضر را یابد و وهم از
مردم هم مر چیزهای حاضر را یابد و هم مر چیزهای غایب را و وهم
حیوانات را بمنزلت عقلست مردم را از بهر آنکه وهم اثر ضعیفست
از عقل پس حرکات قصدی مردم بفکرتست که آن از حرکات عقلست
و حرکات ستور بقصدهای او بوهمست که او راست و این حرکت

لتنبیها

نفس همیست اندر طلب غذا یا طلب جفت خویش یا گریختن از دشمن
وحسّ حس آنست که قوتیست مر چیزها را اندر یابنده بمیانجی هوا یا
گوییم قوتیست پذیرنده مر اثر محسوسات را که اندر او کند و قوّت
متخیّله آنست که مر صورتها را که بر محسوسات یابد از هیولیها
مجرّد کند و نگاه دارد و این قوّت اندر مقدّم دماغست و قوّت متخیّله
مر آن صورتهای مجرّد کرده را بقوّت حافظه دهد که یکی از حواس
باطن اوست و اندر مؤخّر دماغست و قوّت ذاکره آنست که مر آن
صورت نگاهداشته را باز جوید از حفظ و نخست حفظست آنگه
ذکرست از بهر آنکه تا چیزی یاد گرفته نباشد مر او را یاد نکند
و چون قوّت متخیّله مر صورتی را از صورتهای شخصی یا صورتها
قولی یا کتابتی از هیولی او مجرّد کند و بقوّت حافظه سپارد تا حافظه
مر آن صورت را نگاه دارد و صورتی دیگر از آن سپس قوّت متخیّله بدو همی
رساند حافظه مر او را با آن صورت پیشین برابر کند تا چون مر همان
صورت پیشین را یابد بداند که این همانست و چون صورتها با یکدیگر
در خور نیفتند همیداند که این آن نیست و چون قوّتهای نفس جایگیر
نیست و مر جای را اندر او تقرّر نیست بلکه مکان صورتهای مجرّداتست
صورتهای بینهایت اندر او همی گنجد و اکنون گوییم که از حواس باطن
قوّت متخیّله که مر صورتها را از هیولی مجرّد کند بر مثال نویسنده است که
مر صورت قول را از هیولی که آن هوا و آوازست مجرّد کند اعنی مر هوا

وآوازرا

و آواز را از قول بیفکند و مر صورت نوشته را از سیاهی و کاغذ
و حروف و جز آن مجرّد کند و این همه حشوات را از او بیفکند و
مر آن صورت بی هیولی را اندر قوّت حافظه بنویسد و آنچه اندر
حفظ مردم حاصل شود کتابت نفسانی باشد که مر آن را نفس نوشته
باشد بقلم متخیّله بر کاغذ حافظه نبینی که اندر حفظ مردم چون
مر نوشتها را حفظ کند از خطهای نوشته و حرفهای آن همه
نگاشته باشد پس آن چیزی نیست مگر صورت مجرّد که قوّت
متخیّله مر آن را از آن نوشته که دیده بود مجرّد کرده است و اندر
حفظ مر او را بنگاشتست و قوّت ذاکره بر مثال خوانندهٔ آن
کتابتست از بهر آنکه ذاکره هر گاه که خواهد مر آن نوشتها را
که اندر حفظ اوست برخواند و آنچیز محفوظ اندر حفظ بر حال
خویش بماند بر مثال نوشتهٔ که هر چند خوانند مر آن قول را از او
خوانند و دیگران همی شنوند آن نوشته بر حال خویش همی ماند
آنگاه گوییم که نفس بقوّت ذاکره مر آن نوشتهٔ نفسانی را که بقوّت
متخیّله اندر حافظه نوشته است بتواند خواندن بی آنکه از آن نوشته
مر چیزی را با آواز و حرف شنودنی بیرون آرد چنانکه ما توانیم که
مر سورتی را از قرآن که محفوظ ما باشد یا مر قصیدهٔ را از شعر
که بحفظ داریمش درس کنیم و یاد آریم تا بدانیم بدان یاد کردن
که آن اندر حفظ ماست بی آنکه مر آن را بلفظ بیرون آریم و با آواز

بگذاریمش و بدان شرح که کردیم ظاهر شد که مر نفس را همچنانکه بظاهر کتابتی و کتابتیست بباطن نیز کتابت و کتابتیست و همچنانکه مر او را بظاهر گفتاری و گفته ایست بباطن نیز مر او را گفتاری و گفته ایست مگر آنست که کتابت و کتاب و گفتار و گفتهٔ او آنچه ظاهر است همه هیولیهای مصوّر است و آنچه باطن است همه صورتهای بیهیولی است لاجرم پایندهٔ آن صورتهای مجرّد همه قوّتهای لطیفست و آن حواس باطنست که مر محسوسات و مدرکات آنرا با بسیاری آن اندر او جای کم تنگ نیست و نماینده این صورتهای هیولانی همه اندر مشاعر جسمی است و آن حواس ظاهر است که مر دو چیز را بیکجای نتواند یافتن مگر یکان یکان و محسوسات را اندرین حواس با یکدیگر مزاحمتست و جایشان اندران تنگست چنانکه مر دو حرف را اندر یک مکان نتواند نوشتن و اندر کتابت نفسانی بسیار علمهای مختلف جای گرفته است بی هیچ زحمتی و تنگی جای و اندر این قول بیدا کردیم مر نفس خردمند را بر وجود قولی و کتابتی جز این قول که نفس ناطقه مر او را بآواز کشیده بر هوای بسیط بنگارد و جز این کتابت که نفس مر آنرا بخط راست شکیبیده همی بر لوحهای زمینی صورت کند تا چون اندر قول و کتابت خدای سخن گوییم که آن برتر است از این قولها و کتابتها نفس خردمند مر آنرا محتمل شده باشد و بداند که آن تخیّل که عامّه بتمییز

همی گویند که فرشتگان مر فعلهای مردمان را بر طومارها همی نویسند و بقیامت مر هر کسی را نامهٔ نوشته بدست اندر دهند فاسد است و معنی آن ندانند و آنچه همی گویند که جبرئیل سوی رسول مصطفی صلّی الله علیه و آله آمدی و آیات قرآنرا بآواز بگفتی تا رسول بشنودی بگوش جسمانی محالست از بهر آنکه آواز جز بیرون جستن هوا از میان دو جسم بحاصل نشود و فرشته جسم نیست بلکه روحست و روح مکان گیر نیست و در مکان نیست تا هوا اندر او شود و بیرون آید و تصوّر جهال امّت اندر این معنی بخلاف قول خدایست از بهر آنکه خدای تعالی همی گوید آرندهٔ قرآن سوی رسول روحست و روح جسم نباشد و آنچه جسم نباشد از او آواز نیاید پس از فرشته آواز نیاید و همی گوید بر دل رسول فرود آمد جبرئیل و همی نگوید که پیش چشم او آمد و آواز داد بدین آیت وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ و ما این کتاب را از بهر جویندگان حقایق ساختیم نه از بهر جهّال بی تمییز و از این قول گذشتیم

قول پنجم — (اندر جسم و اقسام وی)

واجب آمد سپس [که اندر جسم سخن گوییم — marginal addition] اندر حواس ظاهر و باطن سخن گفتن اندر جسم از بهر آنکه آنچه مر او را نفس بحواس ظاهر یابد همه جسمست هر چندکه گروهی مردمان

هیچنان ظن برند که چیزها از محسوسات نه جسمست چون رنگ و
بوی و نور و جز آن و قول حق و کلی آنست که محسوسات همه جسمست
و آنچه جسم مر او را برگیرنده است همه از جسمست و صفات لطایف
اند در خور کثایف نیست و همچنانکه صفات آنچه نه جسمست جسم
نیست روا نیست که آنچه صفات جسمست نه جسم باشد پس دانش
که صفت نفس لطیفست که نه جسمست ناچار نه جسمست و شبا
که آن صفت جسم کثیفست که آن جسمست نه نفس است ناچار جسم
باشد ولیکن از جسم جزوهاست که حس مر آنرا اندر نیابد ولکن
عقل بدلایل داننده است که آن جسمست چنانکه بحس یافته نشود
که بوی از چیز بویا چون مشک و کافور و جز آن جسمست که زوی
همی جدا شود تا بمغزهای بویندگان برسد ولکن عقل داند که
حاسّت بوینده را طبیعت بخاراست و مر بخار اثر یابد و بوی از مشک
و جز آن بخاریست گران همی برخیزد و اندر هوا همی رود تا حاسّت
بوینده مر او را بهم جنسی که با او دارد همی بیابد و همینست حال رنگها
و مزه‌ها و جز آن و جسم مر او را برگیرنده است و طباعیان گفتند
که جسم دو است یکی از او طبیعی است و دیگر تعلیمی اما جسم طبیعی
آنست که موجود است بفعل و بذات خویش ظاهر است و مکان گیراست
و مقداری از او با دیگر مقداری اندر مکان مقدار خویش نگنجد
و اما جسم تعلیمی گفتند آنست که اندر وهمست و بفعل موجود نیست

وبحس اندر نیابد و آن چنانست که مهندسان گویند نقطه مایه جسمست
و او چیزیست که مر او را اندر درازا و پهنا و بالا بهره نیست و چون
مر نقطه‌ها را برابر یکدیگر ترتیب کنیم و بپیوندیم از آن خطی حاصل
آید و دو سر خطّ دو نقطه باشد و گویند که خطّ آنست که مر او را
درازاست و پهنا و بالا نیست و گویند که چون مر خطها را هم
پهلوی یکدیگر نهیم از او سطح ترکیب یابد و سطح آنست که مر او را
درازا و پهناست ولیکن ژرفی نیست چون روی تخته و چون مر
سطحها را بر یکدیگر نهیم از او جسم آید که مر او را درازا و پهنا و بالا
باشد و این تعلیمی است و وهمی و این جسم از نقطه هرگز موجود
نشود و اندر حسّ نیاید از بهر آنکه قاعدهٔ این سخن آنست که همی
گویند ترکیب خط که او درازاست از نقطه ایست که مر او را درازا
نیست و نه پهنا و نه ژرفی و محال باشد که آنچه مر او را هیچ درازی
نباشد چون از او بسیار فراز هم نهی از او چیزی دراز آید و روا نیست
که دو چیز از یک نوع که اندر آن نوع معنی نباشد از معانی چون بهم
فراز آیند معنی بحاصل آید چنانکه دو ظرف از آب که اندر او خشکی
نیست چون بهم فراز آیند روا نیست که خشکی بحاصل آید پس همچنین
از آن نقطه‌ها که مر هیچ را از آن بعدی نیست روا نباشد که خط با
بعد آید و همینست سخن اندر سطح که گفتند او چیزیست دراز و پهن و
مرکبست از خطهائی که مر هر یکی را از آن درازیست و پهنی نیست البته

بلکه این سخن از آن سخن که اندر ترکیب خط از نقطه گفتند محال‌تر است
از بهر آنکه اگر سطح درازا یافت بدانکه ترکیب از خط یافت که او
دراز بود روا بود ولیکن پهنا از کجا یافت چون ترکیبش از
چیزهائی آمد که مر آن را هیچ پهنا نبود و اگر آنچه از چیزهای بی
هیچ پهنا ترکیب یابد واجب آید که پهناور باشد و نیز لازم آید
که آنچه از چیزهای با درازی مرکب شود بی هیچ درازی آید
و از این حکم که ایشان کردند سطح که ترکیب او از چیزهای دراز
بی هیچ پهنا آمد واجب آید که پهناوری باشد بی هیچ درازی و
این محالست پس آن قول که محال را واجب آرد محالست و همچنین سخن
اندر جسم که گفتند او مرکبست از سطحها که مر او را درازا و پهناست
و ژرفیش هیچ نیست ولیکن جسم دراز و پهن و ژرفست و این سخنی است
که مر تعلیم را شاید نه مر تحقیق را وما گوئیم که موجودات عالم
یا جوهر است یا عرض است وحدّ جوهر آنست که بذات خویش
قائمست و اضداد را اندر ذات خویش پذیرنده است و بدان از
جوهریست که آن قائم بذات نبوفتاده است و وجود او بذات
اوست نه بدیگری وعرض آنست که اندر چیزی دیگر موجودست
و مر آن چیز دیگر را بمنزلت جزو نیست و مر عرض را بذات خویش
بی دیگری قیام نیست وجوهر بدو قسمت یکی از او جسمانیست
و دیگر روحانی اما جوهر جسم آنست که مر او را کنارهاست

و به جانب کشیده دارد یعنی درازا و پهنا و ژرفا و اندر مقداری
و اندازه محدودست و محصورست و مر او را میانه و کنارهاست
و درویهای بیرونی او بیکدیگر اوفتاده آمده است و جسمی مر دیگر جسمی را
اندر جای خویش نگذارد که بیاید و مقداری از او جای دیگر مقدار
خویش نتواند گرفتن و اندر یک وقت از او دو صورت مخالف نیاید
و قوت او اندر پذیرفتن اعراض که در خور اوست از سردی و گرمی
و سیاهی و سپیدی و جز آن بی نهایت نیست یعنی که چون آهن
بغایت گرم شد نیز گرم‌تر از آن نشود و چون آب یخ بست نیز سردتر
از آن نشود و جسم مر اعراض خویش را بنهایتی پذیرد و خاصیت
جسم آنست که آراسته است مر پیوستن و گسستن را بدفعات
بنهایت ووجود جوهر جسم بدو معنی است یکی از او آن معنی است
که جسم بدو پذیرای اعراض شده است و مر آن را ماده و هیولی
گویند و آن معنی بر تحقیق قوتی فعل پذیر است بر مثال سیم که
اندر انگشتریست ودیگر آن معنی است که جسم اندر آن معنی فعلی که
بجسم مخصوص است پدید آمده است و مر آن معنی را صورت گویند
و آن معنی بر تحقیق قوتیست که از فعل فاعل اندر منفعل پدید آید
چون صورت انگشتری که از زرگر اندر انگشتریست پس جسم
جوهریست مرکب از این دو معنی که نام یکی هیولی است که آن قوتی
فعل پذیراست و نام دیگر صورتست که آن قوتی فعلی است

وگروهی از اهل طبایع گفتند که جسم اندر ذات خویش هر چند که
مرکبست از هیولی وصورت مر هیولی را بر صورت بجوهریت فضلست
از بهر آنکه صورت بدو قائم شده است وگفتند صورت مر هیولی را
بمنزلت عرض است مر جوهر را و چون عرض بجوهر حاجتمند است اندر
قیام وظهور خویش وجوهر اندر وجود وقیام وظهور خویش
از عرض بی نیاز است عرض سزاوار شرف جوهریت نیست واینست
گفتن حال هیولی وصورت وبیشتر از اهل طبایع بر این قول اتفاق
وفرق نکردند میان عرض وصورت واما قول حق آنست که بدانی
همچنانکه ظهور اعراض بمیانجی قیام جواهر است وجود وقیام
جواهر نیز بوجود وظهور اعراض است اندر جواهر وجفت کننده
جوهرها با عرض وهیولی با صورت مر صورتها واعراض را اسباب
وجود وظهور جواهر وهیولیات گردانیده است ومر جواهر و
هیولیات را ابقای اعراض وصور اندر ایشان باقی کرده است وهر یکی را
ازین دو جفت بی یار خویش خود وجود نیست بلکه هنوز وجود
صورت بی هیولی ممکنتر از وجود هیولیست بی صورت از بهر آنکه
صورت بفاعل خویش قائمست واندر نفس موجود است بی هیولی
ووجود هیولی وماده بی صورت ممتنعست بلکه جوهر خود بحقیقت
صورتست نه مادت از بهر آنکه شرف مادت بصورتست ونیز فعل
از مرکبات طبیعی از صورت آید نه از مادت چنانکه مر آتش را فعل

جوهری روشنی وگرمیست وروشنی وگرمی اندر آتش صورتها
اویند پس سوختن وروشن کردن از صورت آتش همی آید نه از
هیولی آتش از بهر آنکه هیولی آتش همان هیولیست که مر آبراست
و چون پیدا شد که فعل مر صورتهاراست ظاهر گشت که جوهر
بحقیقت صورتست نه مادت اما حاجت صورت بمادت از بهر
ظاهر شدن صورتست اندر او نه از بهر بقای صورت بدو
ودلیل بر درستی این قول آنست که اندر ما هم مادتست وهم صورت
ومادت اندر ما طبایع است وطبایع اندر ترکیب ما پیوسته بتحلیل
بیرون شونده است ودلیل بر بیرون شدن طبایع از اشخاص ما
همه وقتها حاجتمند شدن ماست بغذا پس از بی نیازی از آن
که آن گرسنگی ماست پس از سیری واینمادت که اندر ماست زیر صورت
ومادت هموار گریزنده است ازین ترکیب وهر وقت که از اینمادت
چیزی بیرون شد ما بغذا بدل آن بجای او بنهیم پس صورت ما
باقیست ومادت دیگر همی شود بر مثال خانه که از بسیار خشتها
بر آورده باشند وهر ساعتی خشتی از آن همی بیرون گیرندش ودیگر
خشتی بجای آن همی نهند تا بمدتی دراز این همه خشتها بدل کرده
شود وصورت خانه بحال خویش باشد واما فرق میان صورت
وعرض آنست که چون صورت از جوهر زایل شود جوهر از حال
خویش بگردد وجوهر مر آن نام را که دارد وبدو مسمی شده است

وجوهر بر حال خویش نماند

وفعل از او بدان صورت همی آید بزوال او نام و فعلِ جوهر از
او زایل شود و عرض آنست که چون از جوهر کاندر اوست زایل
شود جوهر بر حال خویش بماند و صورتها بعضی صناعی است
و بعضی الهی است اما صورتهای صناعی چون صورتِ شمشیر و
صورتِ انگشتریست که آن اندر آهن و سیم بصنعتِ مردم آمده است
و این دو صورت مر حاملانِ خویش را نام و فعل داده اند مکونت
که این دو صورت از آن دو حامل زایل شوند و آن آهن که اندر شمشیر است
و آن سیم که اندر انگشتریست مر نامِ انگشتری و شمشیر را و مر پدید
آمدنِ دو فعل را که بدیشان مخصوص است از بریدن و مهر کردن
و پیرایه بودن مر انگشتِ مردم را مستحق تر بدین دو صورت نگشته اند
که اندر ایشان آمده است پس این دو صورت صورتها اند مر این دو
گوهر را چون یکی شمشیر باشد و یکی انگشتری باشد و اعراضند
اندر آهن و سیم نبینی که چون این دو صورت از آن آهن و از آن
سیم برخیزند نه مر آن را سپس از آن شمشیر گویند و نه مر این را انگشتری
گویند بلکه آن آهنی باشد و این سیمی باشد پس صورتِ شمشیر
و انگشتری مر شمشیر و انگشتری را صورتها اند و اندر آهن و سیم
عرضها اند و همچنین آهنی و سیمی اندر آهن و سیم صورتها اند الهی
و اندر جسم عرضها اند و این دو صورتِ الهی مر آن دو مقدار طبیعی را
از آهن و سیم شرف داده اند همچنانکه آن دو صورتِ صناعی مر

آن دو مقدار آهن و سیم را از شمشیر و انگشتری شرف داده اند
و طول و عرض و عمق اندر جسم صورتها اند نه اعراضند نبینی
که جسم بدیشان جسمست و این سه صورت مر جسم را آن فعل
داده است کز او همی آید از پذیرفتنِ صورت و پیوستن و گسستن
و آنچه مر چیزها را فعل دهد صورت باشد مر او را چنانکه گفتیم
اندر صورتِ شمشیر و انگشتری و این سه صورت صورتهاء اولند
که مصوّرات از صورتهای دوم بدیشان بازگردند چون بازگشتنِ
شمشیر از صورتِ شمشیری سوی صورتِ آهنی و از صورتِ آهنی
سوی صورتِ جسمی پس شمشیری اندر هیولی سیم صورتست
و اندر آهن دوم صورتست و جسمی نخستین صورتست که مر او را زوال
نیست پس غلط کردند آن گروه که گفتند صورت عرض است و
بجوهریت سزاوار نیست بلکه سزاوارِ جوهریت مادّتست پس گوئیم
که طول و عرض و عمق صورتها نیست الهی مر جسم را که مادّتِ خویش را
عرفه کرده است و مر هیولی را فرو گرفته است و آن مرکب که صورتِ
او مر مادّت خویش را فرو گرفته دارد وجودِ مادّتش بدو باشد
و نگاه دارندهٔ مادّتِ خویش باشد و مادّتِ او از او بیرون نتواند
شدن و مادّت از صورتهای عرضی بیرون شود چنانکه گفتیم
از بیرون شدنِ مادّتهای مردم مرکّب از ترکیب او و بدل یافتنِ
او مر آن را از غذا و صورتِ آفتاب و صورتِ فلک مر آفتاب و فلک را

اعنی مر آن هیولیها را که این دو صورت بر اوست از آن صورتها
که مر مادت خویش را لغز کرده است و نگاه دارنده مادت خویشند
و این صورتهای الهی است آنگاه گوییم که جسم نخستین قسمت بدو
قسم شود یکی را از او طبیعی گویند و دیگر را نفسانی گویند اما
جسم طبیعی آنست که مر او را قوت الهی جنباننده و قهر کننده است
بی آلتی بر سه جهت یا به سه حرکت و جسم طبیعی اندر زیر رفتن
این قوت قهر کننده و جنبانندهٔ الهی بر سه قسمت یکی آنست
که نام آن قوت قهر کننده و جنبانندهٔ او گرانیست که خاک و آبند
قوت از این قهر کننده سوی میانهٔ عالم گرایند و جنبنده اند
و دیگر قسم از جسم آنست که نام آن قوت جنباننده و قهر کنندهٔ
او سبکی است که آتش و هوا بدین قوت سوی حواشی عالم بر شوند
و متحرک کند و سه دیگر قسم آنست که قهر کننده و جنبانندهٔ او
میان این دو قوت ایستاده است و مر گوهر این گرینده را از مرکز
عالم سوی حواشی او و مر گوهر این گراینده را از حواشی عالم سوی
مرکز او گرد گرفتست بحرکت استدارت که مر او راست و آن فلک است
بهمگی خویش و اما جسم نفسانی آنست که مر او را قوت جنبانندهٔ است
از تقدیر الهی با آلتها بر جانبهای مختلف و از آن قوت الهی که مر
اجسام نفسانی را جنباننده است نخست قوت غذا کشنده است مر
نبات را بدو آلت کز او یکی بیخست و دیگر شاخ بدو جانب مختلف

کز او یکی زیر است و دیگر زبر است همی جنباند چنانکه بیخ او سوی
مرکز عالم فرو شود و شاخش همی سوی حواشی عالم بر شود
و همان جنباننده است که بتدبیر الهی مر حیوان را بدست و پای
و دیگر آلت که دارد بجانبهای بسیار و بحرکات گوناگون همی
بجنباند و هر جوهری جسمانی که آن نفسانی است ناچار طبیعی است
از بهر آنکه هر جسمی که مر او را حرکت نفسی هست بجانبهای مختلف
از آن طبایع چهارگانه مرکبست و مر او را از حرکات که مر طبایع راست
نیز هست و نه هر جوهر جسمانی نفسانیست از بهر آنکه مر طبایع را
که حرکات طبیعی دارند حرکات مختلف نیست پس گوییم که جسم
طبیعی آنچه با نواع حرکات بجوانب مختلف متحرکست با حرکات
طبیعی که اندر اوست ناچار مر او را نفسی است که مر او را آن آلت
داده است که بدان همی بجانب مختلف حرکت کند و دائم بجنبش
که از جملگی جسم آنچه مر آن را آلت است که بدان بجوانب مختلف حرکت
همی کند با حرکات طبیعی که دارد تمامتر و شریفتر است و بمرتبت
برتر است از جسمی که مر او را جز حرکات طبیعی دیگر حرکتی نیست
و این کمال و شرف و مرتبت مر جسم نفسانی را از نفس است پس پیدا شد
بدین شرح که حد نفس کمال جسم طبیعی با آلتست چنانکه حکمای
دین حق و حکمای فلاسفه گفتند و این خواستیم که بیان کنیم مر
این قول مجمل را که گفته اند که نفس کمال جسم طبیعی با آلتست

وچون گفتیم که جسم طبیعی آنست که مر اورا قوتِ الهی قهر کننده
وجنباننده است بسه جانب واجسام بسه قسمت بدان قوتِ
جنبانندهٔ طبیعی گشته است وطبع نامِ آن قوتست که جنبانندهٔ
جسمست وجسم بدین سه حرکت متحرکست همی دانیم که حرکتِ هر
سه قسم از آن نه بذاتِ اوست بلکه بخواستِ قاهر است چه اگر
حرکتِ جسم بذات او بودی همگیِ آن بیك حرکت متحرك بودی
وجسم همه بیکنوع بودی **پس گوئیم** که طبع آن قوتست که حرکتِ
جسم بدوست وطبع آغاز حرکتِ جسم است از بهر آنکه گفتند حکما
که طبیعت آغاز حرکت است مر جوهرِ جسمانیرا وچون بباب
حرکت رسیم ازین کتاب سخن اندرا وتمام بگوئیم وبیان کنیم
که از حرکتِ جسم آنچه مر اورا طبع همی گویند قسر است تا مر کسیرا
که میل سویِ قول دهریان دارند برهانِ عقلی جهلِ دهریان
ظاهر کنیم وحق را چون آفتاب روشن بدیشان نمائیم **وبدین**
شرح که بکردیم ظاهر شد که جسم مرکب است از هیولی وصورت
که صورتها مر هیولی را غرقه کرده است ومر هیولیرا ازین
صورت بیرون شدن نیست واین مرکب که جسمست آراسته
آمده است مر پذیرفتنِ دیگر صورتهارا وهر صورتی که جسم
مر اورا پس ازین صورتِ نخستین پذیرد مر اورا بمنزلتِ عرضست
وجسم از زیرِ آن صورتها بیرون شونده است وبدین صورتِ نخستین

باز گردنده است چنانکه گوئیم که صورت آن آبی یا آتشی است اندر
جسم هرچند که آن صورت ذاتیست مر اورا وفعل از او بدان
صورت همی آید آن صورت مر اورا بمنزلتِ عرض است چون اضافتِ
آن بصورت نخستینِ جسم کرده شود که جسم اجسمی بدانست از بهر آنکه
آن صورتها اندر طبایع بدل شونده است وهر جزوی از آتش که گرم
وخشک است چون گرمیِ او سرد شود وخشکیِ او تر شود آن جزو از
از آتش آب گردد ولیکن آن جزو از صورتِ جسمی بیرون نشود از بهر
آنکه صورتِ جسمی مر هیولی نخستین را غرقه کرده است ووجودِ هیولی
بدوست **ونیز گوئیم** که جسم جوهریست فعل پذیر وفعل نباشد
اندر جسم مگر بحرکت پس جسم پذیرندهٔ حرکتست وآنچه پذیرندهٔ
حرکت باشد مر اورا بذاتِ او حرکت نباشد چنانکه آنچه روشنی
پذیر باشد مر اورا روشنائی نباشد پس مر جسم را حرکت نیست بلکه
حرکتِ او بچیزی دیگر است پس واجبست که براثرِ قول اندر جسم
واقسامِ آن سخن اندر حرکت وانواعِ آن گوئیم بتوفیق الله تعالی

- قول ششم - (اندر حرکت وانواع آن) حد حرکت را حکما
بدل شدن ذات چیزی نهاده اند که مر اور ذاتست بگونه از گونها
بدل شدن وگفتند که حرکت بر شش رویست دو از او اندر جوهر است
ودو اندر کمیت است. ودو اندر کیفیتست **امّا** آن دو حرکت که اندر
ذات جوهر است کون وفساد است وکون پدید آمدن چیزیست از طبعها

بصورت بودش و فساد بازگشتن چیز است از صورت بودش سوی لبا
اما آن دو حرکت که اندر کمیت است چون زیادت پذیرفتن چیز است
اندر ذات او و افزونی او و چون نقصان شدن چیز است اندر ذات
او و کمی از مقدار او واما آن دو حرکت که اندر کیفیت است مر او را عرض
گویند یکی از آن دیگرگونه شدن چیز است بصورت چون میوه
که از سبزی سیاه شود و دیگر از آن گشتن حال چیز است بمزه چون تر
ترش که شیرین شود با استحالت یا گرم که بطبع سرد شود و جز آن و
مر آن دو حرکت عرضی را تغیر و استحالت گویند وگفته اند نیز که حرکت
بر سه رویست یکی از او طبیعی است. و دیگر قسریست. و سه دیگر
ارادیست. اما طبیعی مر حرکات طبایع و افلاک را گفتند چون حرکت
دو طبع گران که خاک و آبست سوی مرکز عالم و چون حرکت دو
طبع سبک که هوا و آتش است سوی حاشیت عالم و چون حرکت جوهر
فلک که آن نه گرانست و نه سبک باستدارت بگرد مرکز خویش مر
این سه حرکت را حرکات طبیعی گفتند واما حرکت قسری مر حرکتی را
گفتند که اندر مطبوعات آید و مر آن را بر خلاف طبع او بجنباند چون
حرکت سنگ که مر او را بقهر سوی هوا بر اندازیم تا بقهر بر شود و
بطبع فرود آید یا چون حرکت آتش که ما مر او را بزخم از میان آهن و
سنگ سوی نشیب فرو جهانیم واما حرکت ارادی مر حرکت جانوران را
گفتند که ایشان بحرکات مختلف متحرک کند وما گوییم که حرکت ارادی

برتر است هم از حرکت طبیعی و هم از حرکت قسری ودلیل بر درستی
این آنست که مردم که متحرکست بحرکت ارادی مر چیز متحرک بحرکت طبیعی را
قسر کند بر حرکت قسری و بازداردش از حرکت طبیعی چنانکه مر سنگ را
که او بحرکت طبیعی سوی مرکز عالم متحرکست از آن حرکت همی بازدارد
و قهر کندش بر حرکت سوی حاشیت عالم پس بدین شرح ظاهر
شد که مر حرکت قسری را پدید آرنده حیوانست که متحرکست بحرکت
ارادی و اندر اجساد حیوان حرکت قسری پس از حرکت طبیعی از نفوس
حیوان که حرکت ارادی مر او راست موجود است چنین که همی بینیم
که چهار طبع اندر جسد حیوان موجود است از خاک و آب و باد و آتش اندر عناصر
و دو از این طبایع اندر جسد او بر طبع خویش سوی مرکز عالم
گراینده است چون خاک و آب و دو از آن بر طبع خویش سوی حاشیت
عالم بر شونده است چون بخارات گرم از هوا و نفس حیوان که حرکت
ارادی مر او راست مر جسد خویش را که بدین حرکات که یاد کردیم
متحرکست همی جنباند بجانبهای مختلف بقهر خواهد بنشیبب بردش
و خواهد بفراز پس ظاهر کردیم که حرکت قسری از چیزی همی پدید
آید که متحرکست بحرکت ارادی واکنون گوییم که حرکت بر دو روی
بیش نیست یکی از و حرکت ارادیست و دیگر حرکت قسریست و حرکت
قسری مر خداوند ارادترا است و از او پدید آینده است چنانکه پیش از
آن گفتیم و حرکت طبیعی هم قسریست ودلیل بر درستی این قول آنست که

حرکت از چیز یا بخواست ذات او باشد یا بخواست جز او باشد و ظاهر
که مر طبایع را خواست نیست از بهر آنکه مر طبایع را زندگی نیست و دلیل
بر آنکه مر طبایع را زندگی نیست آنست که مر زندگی را پذیرنده است
و آنچه زندگی پذیر باشد زنده نباشد چنانکه گفتیم که آنچه روشنی
پذیر باشد روشن نباشد و چون ظاهر شد که طبایع موات و مر
او را زندگی نیست و خواست مر زنده راست پس پیدا شد که مر طبایع را
خواست نیست و متحرکست بحرکات که مر او را طبیعی گویند و مقدمهٔ
این برهان آنست که حرکت از چیز یا بخواست او باشد یا بخواست جز
او باشد و پیدا آمد که حرکات طبایع بخواست طبایع نیست و ظاهر
گشت که حرکت طبایع بخواست جز طبایعست و چون بخواست جز
طبایع است اندر عالم آنست که طبایع همی زندگی بدو یابد و آن
نفس است که او جز طبایعست و چیزی که بخواست دیگری حرکت کند
حرکت او قسری باشد نه طبیعی پس پیدا آوردیم بدین شرح که
حرکت طبایع قسریست و از نفس است و مر جسم ابدان خویش را حرکت نیست
و فرق میان حرکت طبیعی و حرکت قسری هر چند که هر دو را معنی
یکی است آنست که اندر حرکت طبیعی مر نفس را که خداوند حرکت مطلق
مقصودی کلی است و اندر حرکت قسری مقصود نه کلی است بل
جزویست و معنی این قول آنست که افزایش نبات و حیوان از نفس
بحرکت قسریست نبینی که درخت از بر سو همی ترکیب پذیرد و خاک

و چون مر طبایع را خواست نیست

از

از زیر زمین اندر همی بدان قوت که مر روح نما است بمیان هوا
بر شود و مر حیوان را افزونی ترکیب از اندرون او همی بیرون آید
هم بدان قوت که اندر آن روح نهاده است و بر طبایع که از همی
نبات و حیوان مجتمع ترکیب یابد دو قسر پدید آید یکی آمیختن اجزای
او با یکدیگر اندر نبات و حیوان تا همه یک چیز همی شوند
پس از آنکه پیش از آن هر یکی از آن اندر چیزی بود جداگانه و دیگر
آنکه نفس مر آن طبایع را اندر نبات و حیوان بدو قوت خویش
یکی نامیه و یکی غاذیه همی بجنباند بجانبهائی که آن جز از جانبهاست
که مفردات طبایع همی بدان جانب حرکت کرد و این حرکات قسریست
که نفس همی پدید آرد اندر پیدا آوردن مر نبات و حیوان را و مراد
نفس اندر این فعل مراد جزویست از بهر آنکه غرض اندر پیدا آوردن
نبات آنست که حیوان از او غذا یابد و حیوان با شخاص خویش ناچیز
شونده اند همچو اشخاص غذای خویش که آن نباتست و چون این
گوییم که غرض نفس از پیدا آوردن حرکت قسری اندر طبایع از بهر پیدا
آوردن نبات و حیوان غرض جزویست و آن حرکتی است قسری نزدیک
یعنی زود باشد که آنچه بدین حرکت جنبد سوی حرکت طبیعی که از
قسری دور است یعنی سکون او دیر باشد باز گردد و بر آمدن درخت
و بالا گرفتن او و باز دیر بدن اندر زمانی معلوم متناهی مانند حرکت
سنگی است که ما مر او را بقوت خویش سوی آسمان بر اندازیم

تا بمدتی اندک بر شود و باز فرود آید و این هر دو کار حرکت قسری
باشد ولیکن بر شدن سنگ بهوا و فرود آمدن او بمدتی اندک
بقسر نفس جزویست و بر شدن درخت و حیوان بزرگ بشخص هوا
و فرود آمدن او بمدتی دراز بقسر نفس کلی است و اندر حرکت طبیع
که نفس مر طبایع را داده است هر چند که آن نیز قسریست چنانکه
گفتیم مر نفس را مقصودی کلی است از بهر آنکه مر ان حرکت را است
شدن و بازگشتن نیست چنانکه مر حرکت قسری جزوی راست و شرح
آن گفتیم ومعنی این قول آنست که انواع نبات و حیوان ببر خاستن
و فنای اشخاص بر خیزنده و فانی نیستند و وجود و بقای نبات
که وجود و بقای حیوان اندر اوست بحرکت طبیعی است که باقی است
اندر طبایع و روا نیست که آن حرکت که وجود چیزهای باقی اندر
وجود و بقای او بسته باشند از حال بگردد بزمانی کوتاه یا آنکه
چون بقای نوع ببقای اشخاص است و اشخاص فانیست نوع فانی باشد
واگر کسی گوید که اشخاص زاینده است اگر بفنای او نوع را فنا لازم
آید بزایش او مر نوع را بقا لازم آید و چون این یکی مر فنا را از مرگ
و دیگری مر بقا را از زایش روی باروی و متکافیند لازم آید که
همیشه همچنین اشخاص فانی باشد و انواع باقی باشد جواب او آنست
که گوییم فنای اشخاص واجبست و زایش آن ممکن است نه واجب و ممکن
میانجی است میان وجوب و امتناع و میان بودش و نبودش و ممکن

با واجب بر نیاید و برابر او نباشد پس حرکتی که مر او را همی طبیعی
گویند قسریست ولیکن مقدمست بر این حرکت که مر او را همی قسری
شناسند همچنانکه صورت جسم که آن طول و عرض و عمق است
مقدمست بر دیگر صورتها که اندر طبایعند از گرمی و سردی
و تری و خشکی پس ظاهر کردیم که حرکت مطلق مر نفس راست و او
چشمهٔ حیاتست و مر جسم را بذات خویش حرکت نیست البته و طبایع
بمحرکات قسری متحرکند و آنچه او بذات خویش متحرک باشد بذات
خویش زنده باشد هرگز نمیرد پس نفس که زندگی او بذات اوست
میرنده نیست و حرکت مر او را ذاتیست و اندر زندگی نفس بجای
خویش سخن بگوییم اندر این کتاب واکنون گوییم که حرکت اجسام
طبیعی همه بیک جانبست و آن جانب مرکز عالمست ولیکن از جهت
صورتها که یافته اند هر یکی از مرکز عالم اندر حدی و مکانی ایستاده اند
بترتیب و آنچه حرکت او بیک جانب باشد و مر او را جانبهای دیگر
باشد و بدان جانبها حرکت نکند ناچار بدان حرکت مقهور باشد
و قهر بر چیزی جز بذات و خواست قاهری نباشد پس طبایع
مقهور است بمحرکات طبیعی ودلیل بر درستی این قول آنست که اگر
سنگی که بر روی زمین افکنده است حرکت او سوی مرکز براستی
بی هیچ میلی بسوی دیگر از جوانب خویش نه بقهر بودی و همه
جانبها مر او گشاده است چرا همی بجانب دیگر حرکت نکند جز بدان

جانب **واگر** کسی را ظن افتد که این سنگ حرکت سوی خاک بدان
کرده است که این زمین کل اوست و چیزهای جزوی میل سوی
کلیات خویش کند این ظن او خطا باشد از بهر آنکه جملگی زمین
نیز اجزاست و همگان بر یک نقطهٔ وهمی افتاده اند که آن نقطه
مرکز عالمست و هر جزوی از جزوهای زمین سوی آن نقطهٔ مرکز
همان حرکت و میل دارد که این سنگ پاره دارد که بر روی زمینست
و بر یکدیگر افتاده اند و بحرکت طبیعی مر یکدیگر را همی فرو فشارند
سوی مرکز عالم و معلومست مر اهل این علم را که اندران نقطهٔ وهمی
که مرکز عالمست از جملگی این خاک یک جزو نامتجزی بیش نگنجد پس
این چنان باشد که کلیت این زمین عظیم مر آن یکجزو را همی جویند
و سوی او میل همی کنند بجملگی و کل مر جزو را همی جوید نه جزو
مر کل را **واگر** کسی را ظن او فتد که جزوهای خاک همی مکان خویش را
جویند و از بهر آن چنین بر یکدیگر مسابقت همی کنند تا بدان مقام
رسند که مرکز عالمست این ظن نیز خطا باشد از بهر آنکه اندر مرکز
عالم مر یک جزو را که آن نامتجزی باشد بیش جای نیست پس این
جسم بدین عظیمی اندر مکان نقطه چگونه گنجد و گراینش این جزوهای
خاک سوی نقطه دلیلست بر آنکه جزوهای خاک نه مر کل خویش را
همی جویند و نه نیز همگان سوی مکان خویش شتابند بلکه
دلیلست بر قهر قاهری که مر ایشان را بر یکدیگر حوزه کرده است

چنین

ومر

و مر ایشان را حرکت قسری داده است بدین گرانی که اندرین جوهر
نهاده است **و نیز دلیل** بر آنکه جسم مقهور است بکلیت خویش آنست
که هر رکنی از ارکان طبایع اندر مکان خاص خویش بر یکدیگر افتاده اند
و چون همه از یک جوهرند و یک طبع دارند و بعضی از آن بر زبر است
و بعضی فرو زیر این حال دلیل است بر آنکه هر طبعی از طبایع اندر
مکان خویش مقهور است چنانکه گوئیم خاک بجملگی یک جوهر است
و گراینده است سوی مرکز عالم بر دیگر یاران خویش دیگر ایشان
مقدمست و از جملگی او جز آن یک جزو نامتجزی که اندر مرکز
عالمست هیچ جزوی نیست الا که مر آن مکان را همی جوید و حرکت او
سوی مرکز دلیلست بر آنکه او اندر مکان خاص خویش نیست و هر
جزوی که هست از زمین مر آنجزو را که زیر او اندر است باز دارنده است
از رسیدن بمرکز عالم و همچنین جزوهای زمین مر یکدیگر را پاسبان
گشته اند که فرودینان از او مر زبرینان را همی نگذارند که فرود
شوند پس همه جزوهای زمین بر آن یکجزو که یاد کردیم تکیه کرده اند
و حال آب و ایستادن جزوهای او بر سر یکدیگر دلیل است بر مقهور
بودن بیشتر جزوهای او از بهر آنکه اجزای آب همه از یک جوهر است
و همگان سزاوارند مر ایستادن را بر روی خاک و چون بر یکدیگر
حوزه گشته اند اندر مغاکهای خاک از دریاها و جز آن تا بعضی
از او همی روی خاک را بساود که آن محل اوست و دیگران بر او

افتاده اند و بر یکدیگر حوزه شده تا بعضی از او همی سطح هوا را
بساود از بر سوی پس هرچه از آب جز آن جزوهاست که بر روی
خاکست اندر محل خویش نیز مقسور است آنگاه گوییم که اهل الطبایع
همی گویند که باد سبکست و سوی حاشیت عالم برشونده است
و همی ننگرند که هوا بر روی خاک نشسته است و از او همی جدا نشود
و سطحی از هوا بر روی آب و خاک پیوسته است و سطحی از او بر روی
آتش پیوسته است بفلک اثیر و این دریای عظیم که از هوا الذی میان
این دو سطح است همه جزوهای او نه اندر مکان خویشند و آنچه نه
اندر مکان خویش باشد مقهور باشد پس جملگی هوا مقهور است
و دلیلی نیست مر طبایعی را بر آنکه گوید هوا سبکست و میل او سوی مر حکماء طبیعی را
حاشیت عالمست از بهر آنکه یک سطح هوا بر روی خاک نشسته است
و برخاستنی نیست از او مگر آنگاه کز او آنچه برتر از آنست فرود
آید و بجای او بایستد و ما گوییم بلکه همهٔ هوا بجملگی قصد آن
دارند که بر خاک نشینند ولکن بر یکدیگر او فتاده اند و جزوهای
فرودین مر جزوهای برینرا همی نگذارند که فرود آیند و بر خاک
او فتند همچنانکه جزوهای خاکند و آنکه بمرکز عالم نزدیکترند
مر این جزوها را که برتر از آنند همی نگذارند که آنجا فرود شوند
و همچنین بقول مبرهن حال ایستادن جزوهای آتش اندر مکان
طبایعی خویش که سطحی از آتش نیز بساونده است از فرو سوی مر سطح

برینرا از جرم هوا و سطحی از آتش نیز بساونده است از بر سوی
مر سطح فرودینرا از فلک ماه و طبایعیان همی گویند از آتش آن
جزوها که بران سطح برینند مقهور نیستند و دیگر جزوها که بر
آن سطح تحت از آتش مقهورند و ما گوییم که عالم جسمی کلیست و
مر این همه اجسام را میل سوی مرکز عالمست و جزوهای سطح
فرودین از آتش اثیر بمرکز نزدیکترند و ایشان بر سطح هوا تکیه
کرده اند و باز داشته مر دیگر جزوها را که از آتش برتر از ایشانند
از فرود آمدن بجای ایشان و هرچه از آن سطح فرودین برتر است
اجسام همه مقسورند و هر دو قول درستست که بیشتر از اجزای اقسام
مقسورند آنگاه آسمانها بگرد این امهات اندر آمده اند و هیچ گشادگی
نیست اندر میانها البته و همه یک جسمست و بصورتها از یکدیگر
جدا اند نه بخللی و گشادگی که میان ایشان هست چنانکه خدای تعالی
همی گوید الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن
من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور پس گوییم که
حرکت طبایع بر اندازهٔ صورتهای ایشانست و صورت خاک
سردی و خشکی است و بدین صورت سزاوارتر است که بمرکز عالم
نزدیکتر باشد از یاران خویش و صورت آب سردی و تریست و
سزاوارتر خاک مر او را بیرون کرده است از جائی که او بدان حقومندتر است
از آب و صورت هوا گرمی و تریست و آب مر او را بیرون کند از جائی

که آن سزاوار است نبینی که هر کجا اندر خاک سوراخیست که هوا
اندر اوست آب بدو فرو شود و هوا را از او بیرون کند و صورت
آتش گرمی و خشکی است و هوا مر او را باز داشته است از فرود
آمدن بمرکز و صورت افلاک طبیعت پنجست و حرکت او بمیان دو
حرکت فرود آینده و بر شونده است و آن حرکت استدارت که فلک
بدین حرکت هم فرو شونده است و هم بر آینده است و چون درست
کردیم که همه اجزای اقسام جسم طبیعی بر آن نقطهٔ وهمی که مرکز عالمست
تکیه کرده اند و مر آن را همی جویند بدین حرکات طباعی از بهر آنکه
هر جزوی از خاک سزاوار است که اندر آن نقطه باشد پس پیدا شد
که این حرکت مر ایشان را بسبب نارسیدنست بدانجای و باز ماندن
چیز از جائی که قصدش بدان باشد جز بقهر نباشد پس طبایع
مقهور است بدین معنی و حرکات او بقهر است و گفتن که مر دو
طبع را حرکت سوی مرکز عالمست بدانچه ایشان گرانند چون خاک و
آب و مر دو طبع را حرکت سوی حواشی عالمست بدانچه ایشان سبکند
چون هوا و آتش قولی عامیانه است و تعلیمی است و حقیقت آنست
که بدانی که همه اجزای عالم تکیه بر مرکز عالم دارند ولیکن بحکم آن
صورت که یافته اند هر یکی مر دیگری را اندر حیز خویش جای
ندهند و فرقی نیست میان فرود آمدن سنگ از هوا سوی زمین
و شکافتن او مر هوا را تا بحیز خویش برسد و میان بر شدن پارهٔ

از هوا که مر او را اندر زیر آب بژرف از دهان بیرون کنی تا آن
پارهٔ هوا مر آن آب ستبر را بشکافد و بر سر او بر شود و همین است
حال پارهٔ آتش که تو مر او را زیر هوا همی اندر بسته کنی بر چیزی
که بدو اندر او بزد از هیزم و جز آن و همی گریزد آن آتش پاره از
این هوا و همی خواهد که بر سر او بر شود آنگاه اگر خواهی مر سنگ
فرود آینده را از هوا چنان پندار که هوا مر او را همی سوی مرکز
دفع کند و خود بر سر او باشد و مر هوای فرو شونده را از زیر
آب چنان همی پندار که آب مر او را ببر خویش بر اندازد و خواهی چنان
گوی که سنگ مر هوا را همی بدرد و فرود آید و هوا مر آب را همی
بشکافد و بر شود و اگر ما بوهم زمین را سوراخ کنیم چنانکه آن سوراخ
تا بمرکز عالم برسد دانیم که آن سوراخ پر هوا شود پس پیدا آمد
که هوا همی سوی حاشیت عالم راه نجوید بل مرکز را همی جوید و لیکن
همی راه نیابد از آب و خاک که بمرکز از او سزاوارترند بدین صورتها
که یافته اند از مدبر حکیم پس گوئیم که مرکز عالم آن نقطه است
که میانهٔ قبهٔ افلاکست و از خاک یک جزو نامتجزی اندر اوست
و دیگر جزوهای زمین همه بر آن یک جزو تکیه کرده اند و فرودین
جزوهای زمین مر جزوهای بر زبر را چون ستونها گشته اند و
خاک بجملگی مر آب را ستون گشته است آب بر سر خاک ایستاده است تا آب
بمرکز نرسد و هوا بر سر آب افتاده است و آب مر هوا را ستون گشته است

تا هوا بمرکز نرسد و باد آتش اثیر بر سر هوا افتاده است و هوا
مر آتش را ستون گشته است تا آتش بآب نرسد و باز فلک بر سر آتش
اثیر افتاده است و اثیر زیر او اندر ستون گشته است تا فلک بر هوا
نیفتد همچنانکه هوا زیر آتش اندر است تا آتش بر آب نیفتد و
آب زیر هوا ستون گشته است تا هوا بر سر خاک نیفتد و خاک زیر
آب اندر ستون گشته است تا آب بمرکز عالم نرسد و جزوهای
خاک مر یکدیگر را ستونها گشته اند تا عالم چنین بتدبیر حکیم بر پای
شده است و بیشتر از مردمان ازین حال آگاه نیستند و مر این ستونها
که صانع حکیم بپای کرده است اندر زیر این قبهٔ عظیم و گنبد بلند
همی نبینند چنانکه خدای تعالی همی گوید اللّٰه الذی رفع السموات
بغیر عمد ترونها و بمثل تکیه کردن جملگی اجزای عالم بر آن جزو
که اندر مرکز است چون تکیه کردن پوشش خانهٔ چهار سو است
بر ستونی که اندر میان خانه باشد و همه سرهای تیرها و گذرها
بر آن ستون افتاده باشد و آن ستون راست ایستاده و آنهمه بارها
بر آن ستون افتاده باشد پس این ستون عالم آن نقطهٔ خاک که اندر
مرکز اوست و نیز گوییم که از جملگی جزوهای جسم کلی که عالمست
هیچ جزوی آرامیده نیست مگر آن یک جزو که اندر مرکز است و بمرکز
عالم نه آن یک جزو خاک مخصوص است که آنجاست بلکه مرکز عالم
نقطهٔ وهمی است که آن میانهٔ فلک الاعظمست و گرانیهای خاک و

آب همیشه بجانبهای آن نقطه بر راستی ایستاده باشد و چون آبها
عظیم روان از رودهای عظیم و سیلهای قوی مر خاک و سنگ را
از بالای هوا سوی نشیبها نقل همی کند و بادها مر ریگها روان
بسیار از جائی بجائی همی برد گرانیهای زمین از جائی بجائی همی شود
و روا نیست که از مرکز عالم بار زمین بر یکجانب بیشتر از آن باشد که
بر دیگر جانبها از بهر آنکه بمثل قطر زمین چون عمودیست راست
و میانهٔ آن عمود مرکز عالمست و بار زمین از میانهٔ عمود سوی هر دو
سر بر راستی بیستست سخت و میان آن عمود بمثل معلاق فلک اندر آویخته
هرگاه که آبها و بادها مر گرانیهای بسیار از خاک و ریگ و آب از آنسر
عمود بدان سر دیگر افکند زمین بکلیت از جای خویش بگراید بجای
دیگر و مرکز عالم از آن نقطهٔ خاک بنقطهٔ دیگر بدل شود و آن معلاق
از عمود زمین بجائی افتد که بر هر دو سر آن بار یکسان باشد همچنانکه
چون میانهٔ عمود برشته آویخته باشد و بار بر هر دو سر عمود یکسان
باشد اگر بعضی بار از یک سر عمود بدیگر سر برده شود مر آن
رشتهٔ معلاق را از آنجا که باشد بدان سر که بار سوی او برده اند نزدیکتر
باید بردن تا عمود راست بایستد پس بدین شرح پیدا شد که هم آن
نقطه که از خاک وقتی آرمیده باشد چون اندر مرکز باشد بوقتی
دیگر متحرک باشد سوی نقطهٔ دیگر که پیش از آن سوی او متحرک
بود و ممکن است که همه جزوهای خاک یکیک بزمان دراز بدین تصرف

عظیم که همی رود از باد و آب بر این جسم که خاکست بدان نقطهٔ مرکز
رسند بسیار دفعها و این برهانها که نمودیم دلیل است بر آنکه
حرکت اجسام طبیعی بقسر است نه بطبع و طبع نامی است مر قسر را
و ما فرق میان طبع و قسر اندر این قول گفتیم و حال آتش اثیر که
بر حاشیت طبایع ایستاده است از دو بیرون نیست یا تکیه بر هوا
کرده است و هوا بمیان او و میان آب ستون گشته است و مر او را همی
نگذارد که سوی مرکز فرود آید همچنانکه آب مر هوا را نگذارد که
از او فرو گذرد یا فلک مر او را همی نگذارد کز او برگذرد و بدین
هر دو روی لازم آید که آن آتش اندر مرکز خویش مقسور است
و حرکت او بدان قسر است که بدو رسیده است و از این چهار قسم جسم
آنچه سخت‌تر است و فراز هم آمده است خاکست که بر مرکز است و آب
از او گشاده‌تر است که برتر از اوست و باد از آب گشاده‌تر است که برتر
از آنست باز آتش از هوا گشاده‌تر است که برتر از هواست و محمد زکریای
رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را شرح علم الهی نام نهاده است
که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر
خلاء و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلاء آمیخته است و لکن خلاء اندر
او بیشتر از هیولیست و باز اندر هوا گوید خلاء کمتر است از هیولی
و اندر آب خلاء گوید کمتر از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر
خاک خلاء کمتر از آنست که اندر جواهر آبست و گوید که آتش اندر هوا

بزدن سنگ بر آهن از آن همی پدید آید که هوا را سنگ و آهن همی
گشاده‌تر از آن کند که هست تا همی آتش گردد و ما در این کتاب
چون بباب هیولی و خلاء رسیم اندر این معنی سخن بگوییم اکنون گوییم
که تکیه کردن جزوهای خاک بر یکدیگر به همه جانبهای زمین دلیل
بر آنکه همه جزوهای خاک همی سوی مرکز حرکت کنند و شتافتن
آب از بالا بنشیب که آن بمرکز نزدیکتر است دلیلست بر آنکه آب همی
سوی مرکز عالم گراید و گرفتن هوا بگرد خاک و آب بجملگی که آن
جوهری نرم و گداخته است دلیلست بر آنکه هوا بر مرکز عالم تکیه
کرده است و اندر آمدن آتش بگرد هوا بهمه رویهای او وقت گشتن
او بگرد این جواهر که بمرکز پیوسته اند دلیلست بر آنکه آتش نیز بر
مرکز عالم تکیه کرده است و همچنین افلاک بجملگی گرد گرفته اند
مر این امهات را و سوی مرکز فرو خمیده اند و همی نمایند بدین
خمیدنی خویش که قصد بمرکز دارند و لکن این ستونها که یاد
کردیم مر ایشان را باز دارند از آمدن مرکز و چون در مرکز چیزی نیست
که این گوهران از وی پدید آمده اند و نیز مکانی نیست که اندر او
بوده اند تا بگوییم که مر اصل یا جای خویش را همی جویند پدید آمد
که این حرکات مر این گوهران را سوی مرکز بقسر است نه بطبع و اما
علت حرکت افلاک باستدارت از تقدیر صانع حکیم آنست که از جملگی
عالم معدن سکون جز آن یک نقطهٔ وهمی که میل همه اجزای عالم

سوی اوست دیگر چیزی نیست و آن نقطه که خاک اندر اوست ناچار ساکن باشد و اینحال همی دلیل کند بر آنکه همه اجزای عالم بحرکات خویش همی سکون را جویند و هر چه بدان نقطه نزدیکتر است حرکت او کمتر است و هر چه از او دورتر است حرکت او بیشتر است و فلک الاعظم که حرکت همهٔ افلاک بحرکت اوست از مرکز عالم بدورتر جایست و آنچه از معدن سکون بدورتر جای باشد سکون را نپذیرد البته و آنچه از سکون دورتر باشد همیشه متحرک باشد و چون پدید آوردیم که حرکت همهٔ مطبوعات بقصد آنست تا برسند بجایگاه سکون ناچار حرکت از فلک بقصد او باشد سوی سکون لاجرم بگرد معدن سکون همی گردد گشتنی بی آسایش و همیشه آن فلک بنزدیک بدین حرکت مستدیر که همی کند بدین گشتن همی راه جوید که سوی مرکز فرود آید و لیکن این ستونها که زیر اویند مر او را نگذارند که فرود آید و لیکن چون این ستونها لطیف و هوائی اند و هیچ کم و بیش نیست اندر آن حرکت مستدیر پیوسته گشته است بر او داییم و ال سکون او و سکون از او زایل شده است بدور ماندن او از معدن سکون چنین تدبیر بزرگوار و نقد بر استوار که تواند کردن مگر آنکه آفرینش و فرمان مر او راست چنانکه همی گوید

إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا و چون سطح زیرین از هوا بر

سطح زیرین از آب نشسته است و جزوهای هوا را تکیه بر یکدیگر اوفتاده است تا بفلک اثیر و هر گاه که سطح آب فرو تر شود هوا با او فروتر شود و اینحال دلیلست بر آنکه هوا نیز تکیه بر مرکز عالم دارد و سوی او متحرکست و حرکت جزوهای خاک سوی مرکز تا بر یکدیگر تکیه کرده اند پیدا نیست بلکه آنگاه پدید آید حرکت سنگی که بر روی زمین اوفتاده است سوی مرکز که آن جزوهای خاک را که سنگ بر او تکیه دارد از زیر او بیرون کند و هوا بزیر او اندر شود تا ببینی که در وقت حرکت کند پس همچنین حرکت جزوهای هوا که بر یکدیگر تکیه کرده است تا بر روی آب نیز هیچ پدید نیست مگر آنکه پدید آید که سنگیرا اندر هوا بدارند که مخالف هواست اندر گرانی تا بدان سنگ جزوهای هوا از یکدیگر جدا شود بر آن جایگاه آنگاه مر آن سنگ را رها کنند تا بشتاب فرود آید و مر جزوهای هوا را از زیر خویش همی بیرون کند تا ببینند که آن جزوهای هوا کز بر سنگست چگونه با سطح زیرین از آن سنگ پیوسته و بشتاب همی فرود آید کز او جدا نشود آنگاه چون سنگ بآب فرو شود سطح آب مر آن سطح هوا را که بر اثر سنگ همی فرود آید از سنگ همی جدا کند و هوای فرود آینده با آب مزاحمت نتواند کردن چنانکه سنگ مزاحمت کرد که بد و فرو شد از بهر آنکه سنگ از آب بنزدیک بودن بمرکز عالم اولیتر است و مر فرود آمدن هوا را بر اثر سنگ فرود

آینده چنان علتی نبود که سنگ مر جزوهای هوا را که اندر زیر
آن هوا بودند که برا او همی آمد از زیر او بیرون کرد پس پدید
آمد که همه جزوهای هوا بر یکدیگر او فتاده است تا بفعل اثیر
وهمی فرو گرایند ولکن بحکم صورت از مکان دیگر باز ماند باز
مانده اند چنانکه آب بحکم صورت خویش از مکان هوا باز مانده است
ونتواند که بسر هوا باشد هوا نیز بصورت خویش باز مانده است
از فرو شدن آب وچون این هر چهار صورت کرا و یکی آتشی است
ودیگر هوائی است وسوم آبیست وچهارم خاکیست بر جوهر جسمست
وهمه را قصد سوی مرکز است وباز دارنده مر ایشانرا از نزدیک
شدن بمرکز عالم این صورتهاست اینحال دلیل است بر آنکه این صورتها
مر ایشانرا بقهر حاصل شده است نه بطبع از بهر آنکه بر این صورتها
از قصد خویش باز مانده اند پس ظاهر کردیم که میل هوا سوی
مرکز است نه سوی حاشیت عالم وآتشی وهوائی وآبی وخاکی مر
هیولی را صورتهای دومند وصورت نخستین مر او را جسمی است
نبینی که چون گوئیم هر آتشی جسمست راست باشد وچون گوئیم
هر جسمی آتش است دروغ آید وحرکت جسم بصورتهای دوم
متفاوتست وچون جسم از صورتی بصورتی دیگر شود حرکت
او نیز از حالی بحالی شود چنانکه ظاهر است که چون جزوی از
هوا بصورت آب شود در وقت از هوا جدا شود و بر زمین آید واز

آب آنچه بصورت هوا شود در وقت از آب جدا شود و اندر جز
هوا ایستد وچون جملگی اجسام عالم سوی مرکز میل دارند
با آنکه مر ایشانرا خواستی نیست وبجانبهای دیگر که راه ایشان
از آنسوها گشاده است همی میل نکنند اینحال دلیل است بر آنکه
میل ایشان بر این یک جانب بقهر است بقهر قاهری ومثل اینحال
چنانکه پیش از این گفتیم چنانست که مر چهار تیر را کسی ببندد سرها
بر سر یکستون نهاده ومر او را همی فرو فشارند پس اگر مر آنکس را
خرد باشد داند که آن تیرها که مر ایشانرا خواستی نیست بدانک
جای خود فراز نیامده اند بلکه مر ایشانرا بدانجای کسی فراز آورده است
وچون جسم مطلق بدین صورتهای چهار فرقت شدند واز یکدیگر
جدا ماندند و با آنکه بجنس یکی بودند بسبب این صورتها دشمنان
یکدیگر گشتند اینحال دلیلست بر آنکه این صورتها مر ایشانرا
قاهری داداست از بهر آنکه جسم یک جوهر است وروا نیست که
چیزی ضد خویش شود بطبع خویش وچون از جسم بعضی صورت
آتش یافت وبعضی صورت آب یافت چنین که پیداست چنان همی
نماید که از جسم بعضی دشمن بعضی گشته است ومحال باشد که
بعضی از چیز ضد بعضی شود چنانکه بخواست آهنگر بعضی از
از آهن مر بعضی را از نوع خویش همی ببرد وبرید بدان صورت
که از آهنگر یابد بر آن فعل که هم اندر جوهر خویش است واین

قولی تمام است و پس از این یاد کنیم آنچه بر اثر حرکت ذکر او واجب
آید و چون درست کردیم که مر جسم را بذات خویش حرکت نیست
باطل شد قول دهری که همی گوید فلک صانع عالمست و آنچه اندر او ست
- قول هفتم - (اندر باب نفس) سخن سپس از قول اندر
حرکت اندر نفس واجب آمد گفتن از بهر آنکه حرکت اندر جسم
طبیعی و اندر جسم نفسانی پیداست و بقولی که اندر حرکت گفتیم
ظاهر کردیم که مر جسم را بذات خویش حرکت نیست پس واجب
شد که ظاهر کنیم که نفس جوهریست که حرکت مطلق مر او راست
و آن جوهر بذات خویش زنده است و مکان صورتهاست و دانش
پذیراست و پس از فنای شخص با نحلال او بذات خویش قائمست
و خداوند علمست و جسم نیست آنگاه هر که خواهد مر این جوهر را
نفس گوید و خواهد نامی دیگر نهدش پس گوییم گروهی از ضعفا
خلق که رنج آموختن علم نتوانستند کشیدن و لطایف صورتها
خویش نتوانستند کردن گفتند نفس چیزی نیست بذات خویش
قائم بل اعتدال طبایع است آنچه مر جسد حیوان را همی زنده دارد
و این فعلها از او همی آید و دلیل آوردند بر درستی این قول بدانک
که گفتند چون اعتدال از حال خویش بشود دیوانگی یا بیهوشی
یا مستی آن فعل از او همی ناقص آید و مر چیزهای دانسته و
شناخته را همی نداند و نشناسد پس گفتند که این حال دلیلست

بر آنکه آنچه این فعلها و علمها مر او را بود اعتدال بود تا چون اندر
او نقصان آید نقصان اندر فعل و علم او پدید آید و گفتند که
چون باندک نقصانی که اندر اعتدال همی آید اندر علم و عمل
مردم نقصان همی پدید آید واجب آید که چون اعتدال بویران
شدن جسد بجملگی از آن برخیزد پس از آن این داننده و دانش
او هیچ چیز نماند و نیست شود و این قول گروهیست که مر
نفس را پس از فساد جسد هستی نگفتند وما گوییم بتوفیق الله تعالی
که اعتدال آن باشد که از طبایع اندر یک جسد جزوهای متکافی
جمع شود بی هیچ تفاوتی و اگر جزوی از این چهار جزو اندر جسدی
بیشتر یا کمتر از یاران خویش باشد آنجا اعتدال نباشد و از این
حکم واجب آید که مزاجهای همه مردمان بلکه همه جانوران
یک مزاج باشد و همه جانوران از مردم و جز مردم بر یک نهاد
علم و عمل و حرکت باشند بی هیچ تفاوتی از بهر آنکه مر همگان را
زنده دارنده اعتدالست که او یکی است و فعلها همه از آن زنده دارنده
همی آمده و روا نباشد که بر مزاج یک مردم گرمی و خشکی غالب
باشد و بر مزاج دیگری سردی و تری غالب باشد و حال ظاهر
اندر مزاج مردمان تا بدیگر حیوان رسد بخلاف اینست از بهر آنکه
اگر کسی مر مزاجهای مردمان را بحق تامل کند از صد هزار مزاج
دو مزاج را برابر یکدیگر نیابد و اگر بحیوانات نگرد تفاوت عظیم

و فعلها همه از آن زنده
دارنده یکی اند
صح

نیز اندر آن بیابد از بهر آنکه حیوانست که اندر میان برف متولد
شود و حیوانست که اندر میان آتش همی قرار کند چون غوک
خاکی که مر او را بخراسان بکی گویند و سمندر و حیوانست که بسیار
شبان روزها آب نخورد و با تشنگی بار گران همی کشد چون اشتر
و حیوانست که اگر از آب یکساعت بیرون ماند بمیرد چون ماهی
و چون این تفاوت عظیم اندر مزاجها ظاهر است قول آنکس که
گوید زنده دارندهٔ مردم مزاجست و اعتدالست باطلست با آنکه اگر
مزاجها همه با یکدیگر راست بودی و زنده دارندهٔ زندگان اعتدال
طبایع بودی و اعتدال عرض باشد پس بقول آنکس عرض بر دارندهٔ
و جنبانندهٔ جوهر بودی اگر چنین بودی جوهر عرض بودی و عرض
جوهر بودی بر عکس آنچه هست پس ظاهر کردیم که نفس اعتدال
طبایع نیست و مر آنکس را که گوید نفس اعتدالست و حجت آرد که
چون اعتدال از حال بشود دانشهای آنکس از دیوانگی و بیماری
بنادانسته بدل شود گوئیم چرا ننگری که چون آنکس از دیوانگی و
بیماری بدرستی آید همان دانشها همی بدو باز آید و اگر نفس
که آن علمها مر او را حاصل بود اعتدال بودی چون اعتدال بشد و
بعضی از آن فاسد شد آن دیگر جزوهای طبایع همه بی علم ماند
باز چون بجای آن بعض فاسد شده بعضی دیگر آید و این بعضی که اکنون
آمده از آنچه آن بعض دانسته بود که فاسد شد چیزی نداند.

آید از آن علمها که آن اعتدال پیشتر دانسته بود این اعتدال دیگر
چیزی ندانستی و چون بیمار که مزاج او با اعتدال باز آمد مر علمها
و صنعتهای خویش باز یافت پیدا آمد که مر نفس را اعتدال خادم
بود و علم و صنعت اندر نفس بود که معدن تصورهای لطیفست
از معقول و مصنوع چون خادم او ضعیف شد از کار باز ماند و چون
باز قوی گشت بکار باز آید اما فرو ماندن نفس از معلومات خویش
اندر حال بیماری و مستی و جز آن بدانست که مر او را پوششی او فتد
از بجای آوردن خاص فعل خویش را و چون پوشش از او برخیزد
بحال خویش باز آید بر مثال چراغی که مر او را بچیزی بپوشند روشنی
نتواند رسانیدن بچیزهائی که ممکن باشد که روشنی بدان برسد
اگر آن پوشش نباشد و باز یافتن نفس مر معلومات خویش را پس
از کم کردن او مر آن را بعلتی از علتها دلیل است بر آنکه اندر ذات
او خللی نیفتاده بود چه اگر خللی بذات او رسیده بودی معلومات
او تباه شدی و چون از بیماری که آن بعضی از مرگست فساد اندر
ذات نفس آینده نیست این حال دلیلست بر آنکه بفساد جسد اندر ذات
نفس نقصان نیاید بلکه بذات خویش قائم باشد پس ظاهر کردیم
که نفس اعتدال نیست و نیز گوئیم که از جسد حیوان پیوسته
طبایع بتحلیل بیرون شود و گرسنه شدن جانوران سپس از سیری
ایشان بدین سبب همی باشد پس چیزی کز او همیشه جزوهای کم

همی شود چگونه معتدل باشد مگر دهری گوید که آن همه اعتدال
که مر اوراست بالسویه همی بتحلیل اوفتد واگر چنین باشد پس
واجب آید که حیوان گاهی بازندگی بیشتر باشد وگاهی بازندگی کمتر
واین محالست از بهر آنکه حد زندگی حرکت کردنست بارادت و چون
حال جانوران اندر گرسنگی بخلاف حال اوست اندر سیری اگر طبع
او بحال سیری معتدل باشد بحال گرسنگی نه معتدل باشد پس
اگر زندگی او باعتدالست واعتدال مر اورا بحال سیری است واجب
آید که بحال گرسنگی مرده باشد که آن نه اعتدالست پس چون بحال
گرسنگی نیز زنده است پیدا آمد که نفس نه اعتدال طبایع است و چگونه
آن کسی که گوید نفس اعتدالست که مر اینجزوهای طبایع را بتکافی اجزا
چه چیز فراز آورد تا معتدل شد پس از آن که از کل خویش جدا بودند
اگر گوید این جزوهای طبایع بذات خویش همی جدا شوند و بایکدیگر
همی بیامیزند بایستی که همه طبایع بجملگی با یکدیگر بیامیختندی
از بهر آنکه این جزوها ازان کلیاتند وکل جسم جز جزوهای خویش
چیزی نیست و چون بعضی از کل طبایع آمیخته همی شوند و دیگران
بحال خویش از یکدیگر جدا اند پیداست که مر اینجزوها را آمیزنده
قاهر است وما همی دانیم که صورت مردم بر نطفه همی پدید آید
ونطفه مفعولست ومر مفعول را از فاعل جز ذات خویش چاره
نیست از بهر آنکه روا نیست که چیزی فاعل ذات خویش باشد چه اگر

چیزی فاعل ذات خویش باشد محال لازم آید از بهر آنکه واجب
آید که آنچه همی موجود خواهد شدن پیش از وجود خویش
موجود باشد واین محال باشد که چیزی هم موجود باشد
وهم معدوم باشد پس واجب آمد بتقدیر مقدر حکیم که
مر آن نطفه را قوتی باشد نگاه دارنده مر ان جزوها را که ذات
نطفه است وآن قوت مر آن نطفه را صورت کننده باشد چون
غذا در خور او بدو پیوسته شود اندر مکانی که در خور او
باشد ونطفه بدان قوت که اندر اوست زنده باشد و واجب
آید که آن قوت صورت کننده که اندر آن نطفه است جسم نباشد
بل نگاهبان وصورتگر آن جسم باشد ودلیل بر درستی این قول
آنست که روا نیست که نطفه بذات خویش صورتگر ذات
خویش باشد از بهر آنکه آنجزوهاست از یک جوهر وجزوی
از آن بصورتگری کردن از یاران خویش سزاوارتر نیست و
روا نیست که همه جزوهای او هم فاعل باشد مر ذات خویش را
وهم مفعول ذوات خویش باشد که این محال بود و چون جملگی
آن نطفه مفعولست وصورت پذیر است واجب آید که اندر او چیزی
باشد که آن چیز صورتگر و فاعل باشد مر نطفه را و نیز واجب
آید که آنچیز جسم نباشد چه اگر جسم باشد آن نیز جزوی از آن
مفعول باشد چنانکه گفتیم آنگاه گوئیم که آن صورت که اندر

آنکه جوهر نطفه است [illegible]

نطفه است جسم نیست ولکن جوهر است از بهر آنکه جسم از عرض
صورت نپذیرد از بهر آنکه عرض بذات خویش قائم نباشد و
آنچه بذات خویش قائم نباشد مر او را فعل نباشد و مر این معنی را
که اندر نطفه است فعل است پس درست شد که آن معنی که اندر
نطفه است عرض نیست و چون عرض نیست ناچار جوهر است
واگر مر کسی را ظن او فتد که اندر نطفهٔ مردم یا نطفهٔ دیگر حیوان
جوهری نیست که آن جوهر مصوّر آن نطفه است و مر غذا را اندر
خود آورد او کشنده است و زنده کننده است پس بنگرد اندر تخمها
نبات و دانه های درختان که آن ظاهرتر است تا ببیند که اندر
هر تخمی و دانهٔ قوّتیست که آن قوّت مر لطایف خاک و آب را به
خویشتن کشنده است و از صورتهای طبایع که مر آن را بدان صورت
که مر او را بر اظهار آن قدرتست آرنده است و چون همی بیند که
آن معنی که اندر گندم است و گندم بدان معنی از جو و جز آن جدا است
تواند بخویشتن کشیدن مر لطایف خاک و آب را بمیانجی آتش و هوا
و مر آن را از صورت طبایعی بصورت آن جسم آوردن که او بدان
پیوسته است داند که آن معنی جوهریست نامی اندر طبایع که آن
جوهر است فعل تواند کردن و چون نطفه را همی یابد که آن تخم
مردم است بباید دانستن که اندرین تخم نیز جوهریست که صورتگر
این جسمست که او بدان پیوسته است پس گوئیم که نام آن جوهر که

آن اندر نطفهای حیوانست و تخمها و بیخهای نباتست نفس است
و آن جوهری ابداعیست و آنچه ابداعی باشد او جز و چیزی باشد
نباشد قوّت او متناهی نباشد نبینی که اندر تخمها و نطفهها
مجدّد قوّت اشخاص بینهایتست و اگر کسی گوید که از یک دانه
گندم چندان گندم حاصل آید که چون فلک الاعظم از آن
پر شود و مر هر یکی را از آن دانها همان فعل و قوت باشد که مر
آن دانهٔ نخستین را بود که این دانها از او حاصل شده است راست
باشد واگر نفس اعتدال طبایع بودی و اعتدال نه گرم باشد و
نه سرد و نه تر باشد و نه خشک و نه گران باشد و نه سبک پس اندر
جانوران اعتدال نیست از بهر آنکه حال او بخلاف اینست و همه
طبایع اندر او ظاهر است جدا جدا و اگر طبایع اندر جانوران متکافی
الاجزا بودی نبایستی که جانور بر زمین بودی و نیز نبایستی که
بر آسمان شدی بلکه بایستی که نه بر خاک قرار یافتی و نه اندر آب
و نه بر هوا و نه اندر آتش از بهر آنکه هر یکی از این طبایع مر اعتدال را
مخالفست و چون قرار جانور بر خاکست دلیلست بر آنکه اندر او
اجزاء خاکی بیشتر است و ظاهر حال خود همین است واگر نفس اعتدال بودی
و طبایع اندر جانور متکافی الاجزا بودی نبایستی که حیوان از بخار
از زمین برخاستی از آنکه بخار از آب بقوّت آتش برخیزد و تا مر آتش را
غلبه نباشد آب از او نگریزد و چون بخار از حیوان بیرون شوند است

این حال دلیل است بر آنکه گرمی اندر او بر تری غالب است پس
چون غلبهٔ گرمی ظاهر شد اندر او معتدل چگونه باشد واگر
نفس اعتدال بودی وطبایع اندر جانور معتدل بودی بنایستی
که هیچ جانور از بودن گرم بودی و جانوران قوی ترکیب همه
گرمند از بودن واگر جزوهای طبایع اندر جانوران متکافی بودند
چرا زمین مر او را بخویشتن کشیده است و آتش اثیر و هوای بسیط
مر او را بخویشتن همی نکشد و چون مردم و دیگر حیوانات بر زمین اند
و بر هوا همی نایستند و بمرکز آتش همی بر نشوانند شدن
اینحال دلیلست بر آنکه جزوهای هوائی و آتشی اندر او کمتر از
جزوهای خاکی و آبی است و چون حال اینست این چیز معتدل
نباشد و اجزاء طبایع اندر او متکافی نباشند پس ظاهر شد که نفس
اعتدال نیست واگر نفس اعتدال بودی وطبایع اندر هر جانوری
معتدلست بقول دهری چون یکی معتدل که مردمست سخن گوی
و دانش پذیر است بایستی که هر جانوری سخنگوی و دانش پذیر بودی
واگر این جانور که دانا و سخنگویست معتدلست پس آن جانور که
نادان و بی سخن است معتدل نباشد از بهر آنکه دانش ناپذیر و سخن
ناگوی ضد است مر دانش پذیر و سخنگو را همچنانکه نامعتدل ضد است
مر معتدل را چون نامعتدل با معتدل هر دو زنده اند دلیل است
که نفس که زندگی زنده بدوست جز اعتدالست و نیز ظاهر است که طبایع

اندر جسد جانور پراکنده است و بجائی از او گرمی بیشتر است چنانکه
دلست که معدن حرارتست و بجائی از او سردی بیشتر است چنانکه
سرهای انگشتانست که ناخن بر او از سردی سخت شده است و از
معدن حرارت دور است و بجائی تری از او بیشتر است چنانکه معده است
که همیشه اندر او آبست و بجائی از او خشکی بیشتر است چنانکه استخوانهاست
پس چیزی که ترکیب او با اینهمه تفاوت باشد و اجزاء طبایع اندر
او متفاوت باشند چنین که گفتیم او چگونه معتدل باشد وچون
اندر جملگی جسد حیوان طبایع آمده است و از او بتحلیل بیرون
شونده است مر اینجزوهای طبایع را اندرین ترکیب قسمت کننده
بباید و آنچیز جز از طبایع باید از بهر آنکه همچنانکه مر همهٔ جسد را
از تری همی نصیب باید از گرمی نیز مر همهٔ جسد را همی بهره باید بود
و همچنان از سردی و خشکی و بهری از طبایع اندر جسد از بهری
سزاوارتر نیست بقسمت کردن از قسمت پذیرفتن و چون هم قاسم
و هم مقسوم یک جوهر باشند محال باشد واگر فرستنده طبایع
سوی همه جسد گرمی است فرستنده گرمی سوی همه جسد چیست
واگر گوید فرستنده گرمی طبعی دیگر است آنگاه هر یکی از آن فاعل
مفعول باشد و محال باشد که مفعول مر فاعل خویش را فاعل باشد
پس طبایع را که اندر جسد بخشش پذیرفته و گسترانده شده است
بخشش گری و گستراننده لازمست که آن از طبایع نیست و دانش پذیر

وگوینده و زنده آن بخشکر طبایع است و او جوهر است تا اندر
جوهر همی تصرف کند و عمارت کننده جسد آن جوهر است نه
طبایعست از بهر آنکه طبایع اندر جسد مفعولست و وقتی باشد که
آن جوهر از جسد بیرون شود و از جسد بیرون شدن او طبیعتها
که دارد نماند و پراکنده شود **و چگویند آنکس که گویند** نفس اعتدال
طبایع است که چرا چون جزوهای متکافی از طبایع اندر ترکیب مردم
جمع شد سخنگوی و دانش پذیر و مدبر و مفکر آمد و چون در ترکیب
اشتر جمع شد مر او را نه سخن آمد و نه علم و نه تدبیر و نه تقدیر و
نه فکرت و چون اشتر زنده باشد و تشنه باشد حال او بخلاف سیرابی
او باشد و بهر دو حال اشتر زنده و بارکش باشد و اگر چون تشنه
باشد اجزای طبایع اندر او متکافی باشد چون پنجاه من آب بخوردن آن
اعتدال متکافی اجزا چرا از حال خویش همی نگردد و آب و آتش ضد اند
و زیادتی که اندر چیزی آید که ضد او اندر آن چیز پیش از آن با او هم
گوشه باشد پس از آن نا همگوشه شود با او و ضد او ضعیف شود
و چون ضدی ضعیف شود ضد او قوی شود و آنچیز از اعتدال
بشود پس چرا اعتدال اندر شتر تشنه پیش از آنکه پنجاه من آب بخورد
حاصل بود و پس از آن کز خورد بر حال خویش بماند این بخلاف حال
طبایع است بلکه واجبست که چون چیزی باشد که اندر او اجزای طبایع
متکافی باشد چون از و کنی از آن جزوی کم شود مر اجزاء ضد آن را کثرا

قوت

قوت مضاعف شود و معتدل نماند **و چون** ظاهر کردیم که
نفس اعتدال نیست گوئیم که زندگی مر جسدهای ما را عرضی است
از بهر آنکه چیزی عرضی آن باشد اندر چیزی که گاهی اندر او
باشد و گاهی نباشد و چون جسدهای ما گاهی زنده است و گاهی
نه زنده باشد همی‌دانیم که زندگی جسد ما عرضی است و معنی
عرض اندر چیزی از چیزی آید که آن معنی اندر آنچیز جوهری باشد
پس واجب آید که اندر جسدهای ما بوقت زندگی ما چیزی هست
که مر او را زندگی جوهری است تا از آن زندگی جوهری که مر آنچیز
راست زندگی عرضی اندر جسد ما آمده است بر مثال آهن سرد که
چون با آتش که مر او را گرمی جوهری است مجاورت کند گرمی عرضی از
آتش اندر آهن آید پس ما مر آن چیز را که زندگی عرضی اندر جسد
ما از او آمده است نفس گفتیم و بضرورت دانستیم که زندگی مر
او را جوهری است و چون چیزی یافتیم که آن بذات خویش زنده است
و جوهر دیگر زنده بدو همی‌شود دانستیم که او بذات خویش جوهر است
نه عرضی است از اعراض و چون مر این زنده را که زندگی او جوهری است
میرنده یافتیم دانستیم که آنچه زندگی او جوهری است میرنده نیست
پس ظاهر شد که نفس ما بذات خویش زنده است و میرنده نیست
البته و چون درست کردیم پیش از این که مر جسم را حرکات او [illegible]
و مر او را حرکت نیست جز حرکت قسری و اندر چیزی حرکت از [illegible]

بارادت پدید آید و جسد ما متحرک گشت پیدا آمد که حرکت اجساد
ما فریست از نفس که حرکت او ارادیست و جوهر زنده متحرک است
و نفس زنده است لازم آید که حرکت مطلق مر نفس راست که زندگی
او جوهریست وچون مردم صورتهای نطقی و کتابتی و صنایع وصنعتی
بر هیولیهای آن پدید آرنده است و مر صورتهای محسوسات را
بقوت متخیله از هیولیهای آن بیاهیخته است و اندر قوت
حافظه مر آنرا نگارنده است و مر صورتهای معلومات را اندر
نفس خویش جای دهنده است بی آنکه صورت معلومی اندر او
با صورت معلومی دیگر بیامیزد پدید آمد که نفس مردم مکان
صورتهای مجرد است ودلیل بر درستی این قول که ما گفتیم نفس
مکان صورتهای مجرد است آنست که مردم کسی را که نخست بیند شناخته است
باز نشناسدش از بهر آنکه صورت آنکس را قوت متخیله او از هیولی
او مجرد بیرون نکرده است و اندر قوت حافظه خویش نگاه
نداشته باشد و مر کسی را که دیده باشد چون دیگر بار ببیند
بشناسدش از بهر آنکه مر صورت او را مجرد نگاه داشته باشد
اندر نفس خویش وچون دیگر باره ببیندش و مر این صورت باز
پسین را با آن صورت پیشین برابر یابد گوید این همانست و مر آنرا
شناختن گویند وچون درست کردیم که زندگی جسد بنفس است
و زندگی نفس ذاتیست و آنچه زندگی او ذاتی باشد نمیرد و آنچه

نمیرد فنا نپذیرد درست شد که نفس پس از فنای جسد باقی و زنده است
وچون نفس مردم آراسته است مر پذیرفتن صورتهای معلومات را
بمیانجی حواس که باقیست پدید آمد که نفس هیولیست مر صورتهای یافته است
علمی را چنانکه جسم هیولی است مر صورتهای صناعی را وچون
اندر این عالم اجسام مر صورتهای مختلف را پذیرفته است چنانکه
بر بعضی از جسم صورت آتش است و بر بعضی صورت هواست و بر
بعضی صورت آبست و بر بعضی صورت خاکست و بر بعضی صورت
افلاکست و بر بعضی صورت کواکبست و اینهمه بجملگی جسمست و در
این اجسام پس از این صورتها صورتهای موالید است که همی پدید
آیند از نبات و حیوان و معادن و صورت اندر جسم جز بحرکت
پدید نیاید و ما درست کردیم پیش از این که مر جسم را بذات خویش
حرکت نیست پدید آمد که صورت کننده اینجسم خداوند حرکت است
وچون درست کردیم که حرکت ذاتی مر نفس راست و از این پدید
آمد که صورت کننده جسم نفس است پس ظاهر شد که نفس خداوند
صنعتست وچون مر جسم را حرکت نیست و نفس معدن حرکتست درست
شد نیز که نفس جسم نیست پس ظاهر کردیم که اندر ما گوهریست
که بذات خویش زنده است و میرنده نیست و مر او را حرکت ذاتیست
و مکان صورتهای مجرد است و خداوند صنعتست و دانش پذیرست
و پس از فنای جسد باقی است و جسم نیست و نام این جوهر نیز [illegible]

ما نفس است و شرط ما با قول این قول آن بود که مر این جوهر را بدین
صفات اثبات کنیم و بجای خویش از این کتاب اندر چگونگی و چرائی
آمدن او اندر این عالم و پیوستن او بجوهر جسم سخن مشروح
بگوئیم و بیان کنیم قوتهای او را بتوفیق الله تعالی

— قول هشتم — (اندر هیولی)

چون ثابت کردیم که صنعت
مر نفس است و پذیرندهٔ صنعت هیولیست سخن آن از اثبات نفس
بر هیولی واجب آمد گفتن و هیولی نخستین آنست که مر صورتها
نخستین را که آن طول و عرض و عمق است او برگرفته است و گروهی
از حکما گفته اند که هیولی جوهری قدیمست و صورت مر او را
بمنزلت عرض است و ما اندر قولی که بر جسم گفتیم از این معنی طرفی
یاد کردیم پیش از این و بباز کردیم که صورت بجوهریت اولیترست
از هیولی از بهر آنکه فعل از صورت همی آید نه از هیولی و صورت
مر این مرکب را که جسمست جدا کننده است و پدید آرنده است مر هیولی را
و مر هیولی اولی بی صورت ناموجود است و صورت بی هیولی اندر نفس
موجود است بمجرد خویش و هیولی فعل پذیر است و صورت مر
هیولی را از حال او گرداننده است پس آنکه گردانندهٔ حالست بجوهریت
سزاوارتر باشد از آنچه او حال پذیرد پس جسم جوهریست فعل پذیر
و محسوس و نفس جوهریست فاعل و معقول و جسم مرکبست از هیولی
و صورت و چون نفس معدن صورتهاست پیدا شد که مر هیولی را

این صورتهای نخستین که جسمیت جسم بدانست نفس داده است که
او صورتی آراسته است از بهر پدید آوردن صورتهای دیگر اندر صنعت
عالم و موالید او بتقدیر باری سبحانه و مسخر بودن جسم مر نفس را
بدانچه از او مر صورتهای جزوی را همی پدید آرد اندر موالید
و پذیرفته است اندر امهات و بتصرف نفس اندر و از حال بحال
همی گردد گواهی همی دهد بر خویشتن که او جسمست که مر این
صورتهای نخستین را که طول و عرض و عمق است نیز از نفس یافتست
و مر هیولی را این صورتها از حال نامحسوسی بحال محسوسی نفس
آورده است بتدبیر باری سبحانه که مبدع عقل و نفس اوست جل
و تعالی **پس گوئیم** که آنچه نفس و عقل مر او را نپذیرد مر او را وجود
نباشد و عقل مر چیز را بصورت شناسد و آنچه مر او را صورتی
نباشد عقل مر او را اثبات نکند و هیولی بی صورت صورتی ندارد
پس مر او را وجود نیست و مر صور را بی هیولی اندر عقل وجود است
پس پیدا شد که صورت معروف کنندهٔ هیولی است از مجهولی او
و مادت مطلق اندر وهم آینده نیست مگر که نفس بیاری عقل
از نخست مر او را عیانی صورت ثابت کند آنگاه مر صورت را بوهم
از او برهنه کند و مجهولی ثابت کندش بی آن صورت و صورت را
بوهم آرد و او را بمجردی ثابت کندش

— فصل —

اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد بن زکریا

رازی و جز از ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیمست و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه تعالی عما یقول الجاهلون علوا کبیرا و گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها که مر هر یکی را از او هیچ عظمی نباشد بفراز آمدن آن چیزی نباشد که مر او را عظم باشد و نیز مر هر جزوی را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد چه اگر مر هر جزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد و هیولی که مر جسم را مادتست مبسوطست پس گفته است اندر قول اندر هیولی که ترکیب اجسام از آن اجزای نامتجزیست و گشاده شدن ترکیب اجسام عالم سوی آن اجزا باشد بآخر کار عالم و هیولی مطلق آنست و گفته است قدیمست از بهر آنکه روا نیست که چیزی قائم بذات که جسمست نه از چیزی موجود شود که عقل مر این سخن را نپذیرد و گفته است از آن جزوهای هیولی آنچه سخت فراز آمده است از او جوهر زمین آمده است و آنچه گشاده تر فراز آمده است از او جوهر آب آمده است و نیز آنچه گشاده تر آمده است از او جوهر هوا آمده است و آنچه از هوا گشاده تر آمده است از او جوهر آتش آمده است و گفته است از آب آنچه فراز هم تر آید از آنکه هست زمین

گردد و از او آنچه گشاده تر از آن شود که جوهر اوست هوا گردد و از جوهر هوا آنچه فراز هم تر از آن شود که هست آب گردد و آنچه گشاده تر از آن گردد که هست آتش گردد آنگاه بدین سبب است که چون مر آهن را بسنگ برزنند آتش پدید آید از بهر آنکه هوا میان سنگ و آهن اندر گشاده و دمیده شود و نادان همی پندارد که از سنگ و آهن همی آتش پدید آید و اگر اندر سنگ و آهن آتش بودی مر آهن و سنگ را همچو خویشتن گرم و روشن کردی از بهر آنکه خاصیت آتش است که مر چیز را کاندر او باشد بحال خویش گرداند آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلک هم از آن جزوهای هیولی است ولیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیبست و دلیل بر درستی این قول آنست که مر فلک را حرکت نه سوی میانهٔ عالمست و نه سوی حاشیت عالمست از بهر آنکه جسم او سخت فراز آمده نیست چون جوهر زمین تا مر جای تنگ را بجوید چنانکه زمین جویاست و نیز سخت گشاده نیست چون جوهر آتش و جوهر هوا تا از جای تنگ بگریزد کاندر او نگنجد و حرکت مستقیم جز بر این دو جهت نیست و علت این دو حرکت این دو است که گفتیم و گفتند که مر جرم طبیعی را از حرکت طبیعی چاره نیست پس چون مر فلک را ترکیب جز این دو ترکیب بود چون بجنبد حرکت او باستدارت آید و تا این ترکیب با اوست حرکت او هم چنین است از بهر آنکه مر او را جائی از دیگر جای درخورتر

نیست چنانکه مرجرم سخت را جای تنگ درخور است و مرجرم گشاده را
جای گشاده درخور است آنگاه گفته است که چگونگیهای اجسام
از گرانی و سبکی و تاریکی و روشنی و جز آن بسبب اندکی خلا و
بیشتری آنست که با هیولی آمیخته است تا چیزی سبکست و چیزی گرانست
و چیزی روشنست و چیزی تاریکست از بهر آنکه چگونگی عرضست
و عرض محمول باشد بر جوهر و جوهر هیولیست این جمله که یاد
کردیم مغز سخن محمد بن زکریای رازیست اندر هیولی و برهان کرده است
محمد زکریا بر آنکه هیولی قدیمست و روا نیست که چیزی پدید آید
نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع یعنی چیزی کردن نه از چیزی
بمقصود کننده چیزی نزدیکتر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را
ابداع کردی تمام بیکبار مقصود او زودتر از آن بحاصل شدی که
بچهل سال مر او را همی ترکیب کند و این یک مقدمه است و آنگاه گوید
که صانع حکیم از کاری که آن بمقصود او نزدیکتر باشد سوی کاری
که آن از مقصود او دورتر باشد میل نکند مگر آنگاه که از وجه آسانتر
و نزدیکتر متعذر باشد و این دیگر مقدمه است آنگاه گوید نتیجه
از این دو مقدمه آن آید که واجب آید که وجود چیزها از صانع عالم
بابداع باشد نه بترکیب و چون ظاهر حال بخلاف اینست و وجود چیزها
بترکیبست نه بابداع لازم آید که ابداع متعذر است از بهر آنکه
هیچ چیز اندر عالم همی پدید نیاید مگر بترکیب از این امهات که اصل

قول

بچهل روز

آن

آن هیولیست و گوید استقرای کلی برابر برهان باشد و چون هیچ
چیز اندر عالم پدید نیاید مگر از چیزی دیگر واجب آید که پدید
آمدن طبایع از چیزی بوده است که آن چیز قدیم بوده است و آن
هیولی بوده است پس هیولی قدیمست و همیشه بوده است ولکن
مرکب نبوده است بلکه گشاده بوده است و دلیل بر درستی این
قول آنست که گوید که چون اصل جسم یکچیز است که آن هیولیست
واندر این جسم کلی که عالمست جزوهای هیولی بر یکدیگر اوفتاده است
و بعضی از جسم برتر است و بعضی فروتر است این حال دلیلست
بر آنکه هیولی مقهور نبوده است پیش از ترکیب عالم و چون
مقهور نبوده است و قهرش بترکیب اوفتاده است گشاده بوده است
پیش از ترکیب و باآخر کار که عالم برخیزد هیولی همچنان که بوده است
گشاده شود و همیشه گشاده بماند و نیز گفته است که اثبات
صانع قدیم برما بدان واجبست که مصنوع ظاهر است پس دانستیم
که صانع او پیش از او بوده است و مصنوع هیولیست مصوّر پس
چرا صانع پیش از مصنوع بدلالت مصنوع ثابت شد و هیولی
پیش از مصنوع بدلالت مصنوع که بر هیولیست ثابت نشد و چون
جسم مصنوعست از چیزی بقهر قاهری همچنانکه قاهر قدیم ثابت است
پیش از قهر آنچه قهر بر او افتاده است نیز واجبست که قدیم باشد
و ثابت باشد پیش از قهر و آن هیولی باشد پس هیولی قدیمست

وجه ثلثم آیا تعلق نیست رسانیده

از جمله قول این فیلسوفست اندر قدمت هیولی و قول ما اندر نفی آنست که گوئیم این اعتقادی فاسد است و بنیادی سست و ناستوار و قاعدۀ ضعیف است بدو سبب یکی بدان سبب که بخلاف قول خداست و آنچه از گفتارهای بخلاف قول خدا باشد آفرینش که آن فعل خداست بر درستی آن گواهی ندهد و قولیرا که آفرینش بر درستی آن گواه نباشد عقل نپذیرد و دیگر بدان سبب که بعضی ازین دعوها که ایمرد کرده است مر دیگر بعضهای خویشرا همی باطل کند و این اعتقاد بخلاف قول خدای از آنست که خدایتعالی مر خویشتنرا همی پدید آرندۀ آسمان و زمین گوید بابداع نه از چیزی بدین قول بَدِيعُ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ و دیگر جای همی گوید مر دمانرا نه از چیزی آفریدم بدین قول أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ و هر که مر قول خدایرا سبحانه که بپیامبر محمد مصطفی بخلق رسید رد کند مر قول خویشرا رد کرده باشد از بهر اینکه هر که مر قول پیغمبر خدایرا بقول خویش رد کند پیغمبری مر خویشتنرا دعوی کرده باشد پس منکر شدن او مر رسالت او مقر آمدن او باشد بدان و چون انکار او مر نبوت را اقرار او باشد بدان اصل نبوت باقرار او ثابت باشد و چون نبوت ثابت شد آنکس که خلق بجملگی اندر طاعت و عصیان او بدو بهره شدند و صلاح یک بهره از طاعت او بدیشان پیوست و فساد اندر دیگر بهره اندر عصیان او پدید آمد

بکشتن و فروختن و بیشتر از خلق مر احکام و مثالهای او را قرار گرفتند و راست گویان و کم آزاران و حلال خواران و امینان و بی خیانتان متابعان او شدند بنبوت که آن ثابتست سزاوارتر از آن کس باشد که جز بد فعلان و مستحیلان و فتنه جویان و دروغ زنان و خاینان و مفسدان و بی قولان مر او را نپذیرند پس دین حق و گفتار راست آنست که گوئیم خدا یکی است و هر چه جز هویت اوست همه آفریدۀ اوست هیولی با صورت جفت کردۀ اوست نه از چیزی لیکن مبدع حق است و ابداع مر او راست و خالق است و خلق بتقدیر اوست و صنع او بدو روی است یکی پدید آوردن چیزیست که چیزها از او آید و آن جسمست نه از چیزی و دیگر تقدیر کردن چیزهاست چون موالید از چیزی که آن جسمست همچنانکه دو گونه خلق مر او راست یکی لطیف و زنده بذات خویش چون نفس و دیگر کثیف و زنده شونده بدانچه او بذات خویش زنده است چون جسم واکنون ببیان و برهان این قول مشغول شویم و بحجتهای اقناعی و برهانهای عقلی و دلیلهای علمی درست کنیم فساد اعتقاد پسر ذکریای رازی را و نا استواری بنیاد قول و سستی قاعدۀ سخن او بتوفیق الله تعالی گوئیم که محمد ذکریای رازی دعوی کرده است که هیولی قدیمست و آن جزوهائی بوده است بغایت خردی و بی هیچ ترکیبی و باری سبحانه مر اجسام عالم را از آن جزوها ترکیب کرده است

بپنج ترکیب از خاک و آب و هوا و آتش و فلک وهمی گوید از این اجسام
آنچه سخت تر است تاریکتر است و ترکیب همه اجسام از اجزای هیولیست
با جزوهای خلاء یعنی مکان مطلق و اندر ترکیب خاک جزوهای
هیولی بیشتر از آنست که اندر ترکیب آبست و جزوهای خلا اندر
خاک کمتر است و اندر آب بیشتر است و از آنست که آب سبکتر است
از خاک و آب نرم و روشن است و خاک سخت و تاریک است و همچنین
بترتیب جزوهای هیولی اندر آب بیشتر از آنست که اندر هواست
و جزوهای خلا اندر هوا بیشتر از آنست که اندر آبست و جزوهای
هیولی اندر هوا بیشتر از آنست که اندر آتش است و جزوهای خلا
اندر آتش بیشتر از آنست که اندر هواست و تفاوتی که هست میان
این اجسام اندر سبکی و گرانی و روشنی و تیرگی بسبب تفاوت اجزای
این دو جوهر است اندر ترکیب ایشان این دعویهای خصم ماست که
یاد کردیم و ما گوئیم اندر رد این قول که دعوی این مرد بدانچه همی
گوید هیولی قدیمست همی رد کند مر دیگر دعوی او را که همی کند
بدانچه همی گوید این اعراض اندر هیولی بسبب این ترکیب آمده است
از بهر آنکه قدیم آن باشد که زمان او نامتناهی باشد و اگر زمان هیولی
اندر بی ترکیبی نامتناهی بودی سپری نشدی و اگر آن زمان بر نگذشتی
بترکیب نرسیدی و چاره نیست از آنکه اوّل زمان ترکیب هیولی
آخر زمان بی ترکیبی او بود پس زمان بی ترکیبی او بی نهایت نبود بلکه

نهایت زمان بی ترکیبی او این ساعت بود که آغاز ترکیب او اندر آن
زمان بود و اگر زمان بی ترکیبی هیولی را آغاز نبودی بانجام
نرسیدی از بهر آنکه زمان باقرار محمد زکریای رازی مدّت
و مدّت کشیدگی باشد و کشیدگی اگر از آغازی نرود بانجامی
نرسد و چون مدّت بی ترکیبی هیولی باقرار خصم ما سپری
شد این سخن دلیلست بر آنکه مر آن مدّت را آغازی بود پس مر زمان
هیولی را آغاز و انجام بود و آنچه مر او را آغاز و انجام زمانی باشد
محدث باشد پس هیولی باقرار محمد زکریا محدثست و درست کردیم
که بعضی از دعوی او که آن ترکیب پذیرفتن هیولیست پس از بی
ترکیبی و سپری شدن زمان بی ترکیبی اوست همی باطل کند مر
بعضی از دعاوی او را که همی گوید هیولی قدیمست یعنی مر زمان
او را آغاز و انجام نیست پس گوئیم که اگر قول این مرد بدانچه گفت هیولی
قدیمست و قدیم آن باشد که مر زمان او را نهایت نباشد درست است
این ترکیب و این اعراض محدث نه بر هیولیست و هیولی بر حال
خویش است گشاده و بی ترکیب و زمان او سپری نشده است و اگر قول
این مرد بدانچه گفت مر این اعراض و ترکیب را هیولی بر گرفته است
درستست پس هیولی محدثست که مر حوادث را بر گرفته است و زمان
آن حال که مر او را پیش از ترکیب بود بر او گذشتست و زمان انحلال
که داده بر او همی گذرد پس ظاهر کردیم سوی عقلا که این دعوی

که این مرد کرده است اندر قدیمی هیولی و گشتگی زمان او متناقض
و متناقض دروغ باشد و مشاهدات عالم مر ازا گواهی ندهند
و اما سخن ما درود این قول که این مرد گفته است که گرانی و سبکی و
و تاریکی و روشنی و دیگر اعراض که اندر اجسام است بسبب آن تفاوت
که هست اندر تراکیب اجسام از اجزای هیولی و جوهر خلا آنست
که گوئیم بدعوی این مرد هر جسمی که آن گرانتر است اندر او اجزای
هیولی بیشتر است و جوهر خلا اندر او کمتر است و همی گوید که
چنین خاک که اندر او جوهر خلا کمتر است مر اینجای تنگ را که شما
عالمست بدین سبب و علت تاریکی جسم را همی کمتری اجزای خلا
نهد اندر او چنانکه ما مر قول این مرد را یاد کردیم پیش از این که همی
گوید چون مر آهن را بسنگ فرو زنند از آن زخم هوا گشاده شود
و خلا بدانجایگه بیشتر شود و روشنی آتش بدانجای همی از آن
پدید آید **و اگر این قاعده** استوار بودی که ترکیب همه مکونات از
اجزای هیولی و جوهر خلا بودی واجب آمدی که هرچه گرانتر و سخت‌تر
تاریک بودی و هرچه سبک و نرمست روشن بودی و لیکن
مشاهدات عالم بر درستی این قول همی گواهی ندهند از بهر آنکه
سیماب از خاک گرانتر است و لیکن از او روشنتر است و نرمتر است
و اگر ما پاره بلور و پاره شبه را بسائیم تا بمساحت هر دو یک اندازه
شوند بلور از شبه سخت‌تر و روشنتر و گرانتر باشد و بقول این مرد

گرانی و تیرگی و سختی از هیولی است و سبکی و روشنی و نرمی از جوهر خلا است
پس بدانچه بلور گرانتر از شبه است واجب آید که اندر بلور اجزای هیولی
بیشتر از آنست که اندر شبه هست و بدانچه شبه تاریکست واجب آید که اندر
شبه اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر بلورست و این محال باشد
و نیز بدانچه بلور روشنتر است از شبه واجب آید که اجزای خلا اندر
بلور بیشتر از آنست که اندر شبه هست و لیکن بدانچه شبه سبکتر از
بلور است واجب آید که اندر شبه اجزای خلا بیشتر است از آنکه اندر بلور است
و این نیز محال باشد و قاعده که آن مر بازجوینده را از آن بمحال دلیلی
کند محال باشد پس ظاهر کردیم که قاعده سخن این مرد گزاف و سست
و اگر متابعان محمد زکریا گویند که این سخن اندر اجسام چهارگانه
گفته است نه اندر موالید **جواب ما** مر ایشان را آنست که گوئیم این مرد
همی گوید جز اجزای هیولی و خلا چیزی نیست که جسم از آن مرکب
شده است و طبایع که اجسام نام طبایعی بدو یافتست گرمی و سردی
و تری و خشکی است که فعل مر این صورتهاراست چنانکه پیش از این
اندر این کتاب یاد کردیم **و چون** این مرد مر این اصول را منکر است و همی
گوید این اصول چیزی نیست مگر آمیزش اجزای هیولی با خلا
پس مر دیگر اعراض را این هم گفته باشد و هم این اعراض که اندر امهات
اندر موالید روندست **با آنکه** این قیاس که گفته است اندر امهات
نیز مستقیم نیست **از بهر آنکه اگر** آتش مر این گرم و سوزنده را

همی گوید که بهیزم اندر آویخته است این بیم تر است از هوا نبینی
که این آتش همی حجاب کند مر دیدار او و هوا مر دیدار را حجاب کننده
نیست و هوا روشنتر از آب نیست از بهر آنکه از اصل مر این هر دو
جوهر را خود نور نیست بلکه هر دو نور پذیراند و آب مر نور را
پذیرنده تر است از هوا نبینی که نور از آب همی باز گردد و مر چیزی دیگر را
همی روشن کند و هوا مر نور را همی نپذیرد مگر آنکه مر صورتها را
بمیانجی نور بنماید **واگر** بنام آتش مر آتش اثیر را همی خواهد که
برتر از هوا است آن آتش نه گرم است و نه روشن **اما دلیل** بر آنکه آن
آتش گرم نیست آنست که او مر کرهٔ هوا و آب و زمین اگر داگرد گرفته است
و مساحت او بسیار است و هیچ گرمی از آن بزمین نرسد و گرمی آفتاب
که او از کرهٔ آتش بمسافتی بسیار برتر است اینجا رسیده است و اهل
علم هندسه دانند که هرچند کرهٔ آفتاب عظیم است اگر مر کرهٔ اثیر را
جمع کنند بسیار بارها بزرگتر از کرهٔ آفتاب آید بمساحت پس چگونه
روا باشد که از آفتاب که او همی بمساحت کمتر است از آتش اثیر چندین
گرمی همی بعالم رسد و از اثیر که همیشه گرد عالم اگرفته است
گرمی همی بما نرسد و سرها های صعب تر او بجاهای معلوم ثابت است
و نیز دلیل بر آنکه آتش اثیر گرم نیست آنست که روشن نیست و هرچه
مر او را روشنائی نیست از آتش گرمی ندارد **و دلیل** بر آنکه آتش اثیر
روشن نیست آنست که مر روشنائیهای ستارگان خرد را حجاب نکند

وما فلک را برای العین تاریک همی بینیم و زمین را تاریک همی بینیم
پس آتشی که مر او را بیننده تاریک او جسمی باشد و آن آسمانست و فرود
او نیز جسمی باشد و آن زمین است و او نه مر آن جسم را روشن
کند که بیننده تاریک او است و نه مر این جسم را اگر او دود است پس روا روشن تنها
نباشد و چون درست کردیم که مر آتش اثیر را روشنی و گرمی نیست
قول ایشمرد که گفت ترکیب آتش از اجزای هیولی و جوهر خلاست
و جوهر خلا اندر او بیشتر از آنست که اندر جوهر هوا است باطل
باشد و هر قولی که اعیان عالم بر درستی آن گواهی ندهند دروغ باشد

- **فصل** - گوئیم که اندر قول ایشمرد که همی گوید ترکیب اجسام

از اجزای هیولی و جوهر خلاست تناقض است و آن تناقض بر او
پوشیده شده است باز یکی و بیداری او و تناقض اندر اینسخن
بدان روی است که همی گوید مر جسم را اجزای هیولی اصل است و روا
نیست که پدید آمدن جسم نه از چیزی باشد و مر هیولی را اجزای
نامتجزی همی خواند بی هیچ ترکیب و اقرار همی کند که آن اجزا هرچند
نامتجزیست چنان نیست که مر هر جزوی را از آن هیچ بزرگی نیست از
بهر آنکه مر جسم را عظمست و روا نباشد که از اجزای بی هیچ عظمی
چیزی آید که مر او را عظم باشد و چون مقر است که هر جزوی را
از آن اجزای نامتجزی عظم است این اقرار باشد که هر جزوی
از آن بذات خویش اندر مکانیست و چون مر جسم ترکیب از آن

اجزا باشد که هر یکی از آن اندر مکانیست آن جسم کز آن اجزا ترکیب
یابد بجملگی خویش اندر آن مکانهای جزو باشد که اجزاء او اندر
آن بودند و اکنون اندر جملگی آنست و شکی نیست اندر آن که مر
جسم را یک مکان بیش حاجت نیست پس باز چرا همی گوید که جسم اندر
خلاست و این چنان باشد که مکان اندر مکان باشد و هر کس داند
که مکان را بمکان حاجت نیست پس قول او که همی گوید مر اجسام
عالم را ترکیب از اجزای هیولی و جوهر خلاست متناقض است از بهر
آنکه آن جزو نا متجزّی که او همی گوید آن هیولیست چیزی نیست
مگر متمکّن اندر مکانی پس اگر این جزو که او خود با خلا یک چیز بود با
خلا نیامیخت واجب آید که دو خلا باشند با یکدیگر نه آمیخته
و اگر اندر یکدیگر آمیزند و یک چیز شوند پس ایشان خلا نباشند
که اجسام باشند از بهر آنکه آمیختن و مجاورت و مخالطت مر اجسام را
با یکدیگر اندر خلا و چون خلا بدعوی او مکانست و جسم با جسم
اندر خلا آمیزنده است و روا نیست که خلا جسم باشد روا نباشد
که خلا با خلا بیامیزد و این غلط مر این مرد را و دیگر کسان را که خلا را
جوهری ثابت گفته اند بدان افتاده است که مر هیولی را اجزای
مکان گیر نهاده اند و مر آن خلا را که گفته اند که جزو هیولی اندر
اوست مکان جزوی گفتند و مر آن مکان را که جسم مرکّب اندر اوست
مکان مطلق کلّی مرکّب گفتند تا قول ایشان چنان آمد که خلا اندر

خلاست و هر کسی داند که مکان را بمکان حاجت نیست بل حاجتمند
مکان متمکّنست نه مکان و چون اندر مکان سخن گوییم اندر این
کتاب استقصا اندر آن بواجبی بکنیم واکنون گوییم که آن جزو نا
متجزّی که او بزعم این مرد هیولیست با فراد این مرد عِظَمی دارد
و آنچه مر او را عِظَمی باشد مکان گیر باشد مکان نباشد بلکه مکان
از او تهی شونده باشد و مکان دیگر از او پر شونده باشد پس اگر
عِظَم آن جزو خود مکان اوست و آن جزو چیزی نیست مگر عِظَمی
بی‌جزو واجب آید که آن جزو خود مکانی باشد نه مکان گیری و این
متناقض باشد مگر گوید که آن جزو نا متجزّی را نیز دو مکان حاجتست
یکی آنکه ذات او و یکی آنکه ذات او اندر آنست و آن مکان هرگز از او
خالی نشود و دیگر آنکه بگرد آن جزو اندر آمده است و محالست قول
آنکس که گوید جزو را دو مکان حاجتست و نیز گوییم که اگر اجسام
عالم چیزی نیستند مگر اجزای هیولی با جوهر خلا آمیخته روا
نباشد که جسمی مر جسمی را ضد باشد چنانکه آب و آتش ضدان
هستند از بهر آنکه بدعوی این مرد اندر جوهر آتش که او روشن و
سبکست جوهر خلا بیشتر از آنست که اندر جوهر آبست و اندر جوهر آب
اجزای هیولی بیشتر از آنست که اندر جوهر آتش است پس این چنان
باشد که همی گوید اندر جوهر آتش جای تهی است بی جایگیر و جوهر
آب جای گیر است و شکی نیست اندر آنکه جای مر جایگیر را موافق

نه مخالف پس واجب آمدی که چون مر آب را با آتش بر ریختندی
آتش مر آب را بخویشتن اندر کشیدی چنانکه خلا مر جسم را همی بخویشتن
اندر کشد و چون حال ظاهر میان این دو جوهر بخلاف اینست
که حکم اینمرد بر آنست ظاهر شد که آنچه گفته است هذیانهای بی‌برهانست
چون طبایع اجسام مر او را منکر است و قولی که اعیان عالم مر آنرا
منکر شوند دروغ باشد پس گوییم که صانع حکیم مر جوهر آتش را
از دو طبع مخالف ترکیب کرده است نه از دو طبع ضد و خلاف مر
خلاف را پذیرنده باشد و ضد از ضد گریزنده باشد و گرمی و
خشکی مر یکدیگر را خلافند از آنست که یکچیز شده اند و بیکدیگر
اندر آویخته اند و مر آب را نیز از دو طبع مخالف ترکیب کرده است
که هر یکی از آن دو طبع که اندر آتش است خلافست مر طبعی را که
اندر آبست و ضد است مر آن دیگر طبع را که اندر آبست چنانکه گرمی
که اندر آتش است خلافست مر تری را که اندر آبست و ضد است مر سردی را
که اندر آبست و خشکی که اندر آتش است خلافست مر سردی را که اندر
آبست و ضد است مر تری را که اندر آبست تا بدان طبایع خلافی آب از
آتش گرم همی شود و بدان طبایع ضدی آب از آتش همی گریزد و
مقصود صانع حکیم بگرم شدن آب و بر شدن او بدان گرمی از
مرکز عالم سوی حاشیت عالم حاصل همی آید و اما سخن ما اندر
آن قول که اینمرد گفته است که دلیل بر آنکه اندر جوهر آتش اجزای

هیولی کمتر است و خلا بیشتر است آنست که چون مر هوا را بسنگ
و آهن بزنیم تا گشاده شود آتش از او پدید آید آنست که گوییم
اگر این قول درستست که آتش از هوا همی بدان پدید آید که ما
بسنگ و آهن مر هوا را همی بدریم و گشاده کنیم واجب آید که
چون مر هوا را اندر پوستی کنیم و مر آنرا سخت فشاریم آب گردد
از بهر آنکه هوا میان آب و آتش ایستاده است و مر هوا را بلطافت
بر آب همان فضل است که مر آتش را بر هوا بلطافت همان فضل است
و چون ما مر هوا را همی فراز هم فشاریم و آب همی نگردد روا
نیست که گوییم که آتش اندر هوا همی از آن پدید آید که ما مر هوا را
گشاده کنیم و بردریمش با آنکه آن آتش که از میان سنگ و آتش
و آهن
همی پدید آید رنگین و حجاب کننده است مر دیدار را و آتش اثیر
که اینمرد همی گوید مرکبست از هیولی و خلا رنگین و حجاب کننده
نیست و اگر اثیر مانند آن آتش بودی که همی از آتش زنه پدید آید
آتش اثیر
همیشه همه زمین روشن بودی و گرم بودی و ما مر آن آفتاب را
همهٔ روی زمین
و ستارگان را ندیدیمی و اگر از آن آتش که از آتش زنه جهد هوا
گشاده شده بودی بایستی که حجاب کننده بودی مر دیدار ما را
از بهر آنکه هوا که از او بسته ترست بقول اینمرد حجاب همی نکند
دیدار ما را پس چرا چون گشاده تر شد حجاب کرد این قولی محالست
و چون آب بدانچه ما مر او را فراز فشاریم همی خاک نشود و نه از

خاک بدانچه مر او را گشاده کند آب آید و نه هوا ابر از فسردن همی
آب شود پیدا آمد که آتش از گشاده کردن هوا همی پدید نیاید
و قولی که استقرای کلی بود درستی آن گواهی ندهد سست و بیهده
باشد و ما گوییم که آتش اندر هوا از میان دو جسم چون سنگ
و آهن و جز آن بدان همی پدید آید که جوهر هوا آتشی است بحد
قوت از آنکه گرم و تر است و چون سنگ را با آهن بزنند جزوی
از هوا میان ایشان گرفتار آید بدان حرکت که آنجا پدید آید گرم
آنجزو که میان آن دو جسم ناگه گرفتار آید زیادت شود تا مر آن
تری را که بآن جزو آمیخته است خشک کند و چون آنجزو گرم و خشک
شود آتش گردد و اندر آویزد بدان تری ضعیف گشته که بر آنجزو
باشد که هم پهلوی او باشد و آن تری ضعیف چون هیزمی شود
مر آن نقطهٔ آتش را و رنگ سرخ بر آن آتش اندک بسبب تری همی پدید
آید که ان آتش همی بدو اندر آویزد نبینی که هر چند هیزم تر باشد
آتش او سرخ تر باشد تا چون هیزم سخت تر باشد آتش او سیاه تر
نماید و آتش چراغ که از بخار خشک اندر او میزد سفید باشد پس آتش
اثیر چون از هیچ بخاری اندر نیاویخته است هیچ رنگ و روشنائی
ندارد تا چون بخار خشک کز زمین بر شود و بدو رسد آتش اثیر
بدو اندر آویزد و با او بر هنجار او دور برود و بسوزدش و چون
اندر آن بخار آویزد روشنائی دهد و عامهٔ مردم پندارد که ستاره

همی برود و دلیل بر آنکه هوا بحد قوت آتش است آنست که چون
ما اندر آتش بدمیم تا باد با آتش فرو گردد آتش قوی شود از بهر
آنکه هوا همی بدین آتش که حد فعلست آتش گردد و بحد فعل
آید از قوت خویش و اگر کسی گوید اگر این سخن راست بودی نبایستی
که باد مر آتش را جواب او آنست که گوییم باد مر آتش را بمحل غذاست
مر غذا پذیر را و غذا باندازه باید تا غذا پذیر قوی شود و اگر
اندر آنچه گفتیم باد غذای آتش است شک اندر آنکه گوییم هیزم
غذای آتش است شکی نیست و اگر کسی چوبی سخت بزرگ بر آتش
چراغ اندر نهد آتش آن چراغ مر آن غذا را نتواند پذیرفتن و بمیرد
پس همینست حال باد قوی با آتش ضعیف و نیز گوییم که بدانچه جسم
متجزیست لازم نیاید که گوییم ترکیب جسم از اجزاست و اجزاء ایش از
جسم پراکنده بوده اند و یافتن ما مر جسم را با اجزا دلیل نیست بر آنکه
مر جسم را از جزوها کرده اند و نباید مارا که گوییم اگر مر جسم را از
جزوها نکرده اند چرا اندر او جزوهاست از بهر آنکه اندر آفرینش
چیزهاست که آن بنهادهاست کز آن بیرون نشود البته چنانکه
آب تر است و آتش گرمست و نباید مارا که گوییم چرا ما مر آتش را همی
خشک یابیم اگر نه مر او را از چیزی خشک کرده اند و چرا آب تر است
اگر نه مر او را از چیزی تر کرده اند و خود همین مرد همی دعوی
کند که آتش ضد آبست هم از آن هیولی و خلاست که آب از آن است

پس اگر آتش که گرم و خشک و درشت رواست کز چیزی باشد
کز او سرد و نرم و تاو یابد آید چرا روا نباشد که جسم با جزو نه از
جزوها باشد **و مثال ابطال** چنان باشد که ما مربعی بینیم که
بدو مثلث قسمت شود و هر قسمتی از او باز بدو مثلث دیگر
قسمت شود و همچنین همیشه هر یکی از آن مثلثات بدو مثلث دیگر
قسمت همی پذیرد بی هیچ خلافی و جز بمثلثات قسمت نپذیرد آن مربع
البته گوییم که مر اینمربع را از اینمثلثات ترکیب کرده اند و حجت آریم
بر اینقول بر آنچه گوییم اگر نه مر اینمربع را از اینمثلثات ترکیب
کرده اند چرا اندر او مثلثات و این حجتی سست و باطل باشد
از بهر آنکه ما مربع توانیم کردن بی آنکه از نخست دو مثلث باشد
که میان آن مربع را از آن دو مثلث ترکیب کنیم و بدانچه کسی مر این
مربع را بخطی کز قطر او بنقطه دیگر کشد بدو مثلث قسمت کند و
مر آنرا برهان سازد بر آنکه ما این مربع را از این دو مثلث کردیم
حجت او درست نشود پس همچنین است حال جسم که صانع حکیم مر او را
متجزی آفریده است از بهر آنکه تا از او بدفعات بجهات صورتها
همی آید و قول آنکس که متجزیت جسم را دلیل گیرد بر آنکه اجزای نا
متجزی قدیم بوده است همچو قول آنکس است که مر یافتن مثلثات را
اندر مربع بر آنکه مثلثات قدیمست دلیل گیرد بی هیچ تفاوتی
و چون نهاد جسم از آفرینش بر آنست که او متناهی است و تناهی او

بر عجز صانع حکیم دلیل نیست از نا آفریدن مر او را نا متجزی بل قبول صنع
جسم بر متناهی است نیز چون صانع حکیم چیزی پدید آورده است
که بر او صورتهای بسیار بر یکدیگر همی تواند کردن پدید آوردن
او مر صورتی را نه از چیزی که مر آنرا از بهر پدید آوردن صورتها
از او پدید آورده است بر عجز او از ابداع دلیل نباشد بل قبول صنع پدید
آوردن چیزهای مولودی نیز بر اینست که یاد کردیم و حکمت اندر
آنکه مر جسم را اجزاء خرد آمد آنست که تا از او صورتهای خرد و بزرگ
بیاید و بشاید کردن از سر پیل تا پای مور و پشه و جاهلان مر
حکمتهای باری را بجز عجز قدرت از ابداع حمل کرده اند **تعالی الله**
عما یقولون الظالمون علوا کبیرا اما جواب محمد ذکریای رازی
از آنچه گفت پدید آوردن صانع حکیم مر چیزها را بترکیب از اجسام
عالم دلیل است بر آنکه ابداع متعذر است آنست که گوییم خردمند آنست
که اندر آنچه گوید از اقاویل اندر علوم الهی و بر آن کتب سازد مر
تأمل و تانی را کار بندد تا حال را از محال بشناسد و مر نابودن محال را
عجز و تعذر قدرت نام ننهد از بهر آنکه هر که مر او را اندک مایه
عقل است داند که مر محال را سوی عجز و امتناع نسبتی نیست مر صانع
حکیم و این قولی است مانند قول آنکه گوید خدای عاجز است از
کردن مر آهن را با آب و ما دانیم که این قولی محالست و اگر بودش ممتنع
روا بودی امتناع خود واجب بودی نه امتناع و اگر چنین بودی

اندر آنکه اگر

آنگاه محال ممکن بودی و ممکن محال بودی و قول آنکس که بدانچه
نبیند که اندر چیزی از چیزها جسمی پدید آید بابداع نه از چیزی
دلیل گیرد بر تعذّر ابداع و عجز صانع چون قول آنکس باشد
که بر عجز خدا از نرم نشدن آهن بآب دلیل گیرد بدانچه هرگز ندید
که خدای مر آهن را بآب نرم کرد بی هیچ تفاوتی و این هر دو محالست
و مر محال را نابودن بر عجز قدرت او از آن دلیل نشاید گرفتن که
جهل باشد و همچنانکه نرم کردن آهن بآب محالست اندر این عالم
بابداع نیز جسمی پدید آوردن محالست ولیکن مر این راه با دیگر آن
داند و بیند که خدای تعالی بنور دین حق دل او را روشن کرده باشد
وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللّٰهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ پس گوئیم اندر برهان
این قول که معلومست اهل خرد را که این عالم جسمیست بکلیّت خویش
که اندر او هیچ مکانی خالی نیست و تا جزوی از این اجسام از مکان
خویش نرود جزوی دیگر جای او نگیرد نبینی که چون کوزهٔ تنگ
سر را بآب فرو بری هوا ایستد بیخ از او و همی بر آید و آب بدو همی
فرو شود تا چون همهٔ هوا از او بر آید پر آب شود و آن هوا اگر کوزه
بر آید بجای آن آب همی بایستد گر حوض یا دریا بآن کوزه فرو شود
و اگر مر سنگی را از آب بهوا بر آری آن سنگ اندر هوا بدان سبب جای
یابد که آب بر کشیدن آن سنگ از او همی فرو نشیند و ژرفی پیدا
معلوم است که اندر این عالم هیچ جای خالی نیست و چون حال این است

محال باشد گفتن که چرا صانع حکیم بابداع شخصی همی پدید نیاورد
و چون همی پدید نیارد همی دانیم که ابداع متعذّر است بلکه باید
گفتن که ابداع یعنی پدید آوردن جسمی نه از این اجسام اندر این
عالم محالست از بهر آنکه اندر این عالم مر جسمی را جز اینکه هست
جای نیست از بهر آنکه جسم جوهری میانه تهی نیست و اگر خدای
تعالی چیزی جسمی بابداع پدید آرد آنچیز اندر این عالم جای نیابد
و اگر چیزی دیگر اندر این عالم گنجد لازم آید که اندر مکان یک جسم
دو جسم بگنجد و این همچنانست اندر محال که نرم کردن آهن است
بآب بلکه از آن محالتر است و چون ظاهر کردیم که روا نیست که
جسمی مبدَع اندر این عالم گنجد پیدا شد که ابداع اندر این عالم که
ملأ است محالست پس گویندهٔ این قول محال جوی است و محال جوی
جاهل بود و چون صانع حکیم مر این جوهر متجزّی را مایه پدید
آوردن صورتهای متفاوت المقادیر ساخت و مر چیزهای
بودنی را بترکیب از او همی پدید آورد و این ترکیب بگشتن این دایرهٔ
عظیم و این دستافزارهای بلند برشده همی پدید آید و این
دایرهٔ عظیم با آنچه اندر اوست بنیز مرکّبست خود گواهی همی دهد
که ترکیب آن مرکّبات برین و این امّهات فرودین نه چنین بودست
که تراکیب موالیداست و چون این تراکیب که محرکات افلاک و
انفعال امّهاتست از چیزهاست بزمان دلیل است که آن تراکیب

با بداع بوده است نه از چیزی از بهر آنکه دانیم که مر افلاک و نجوم
و طبایع را نه با فلاک و نجوم و طبایع دیگر ترکیب کرده اند
چنانکه همی مر موالید را ترکیب کند و چون آن نه چنان بود
و این ترکیب چنانست که چیز نا مرکب پیش از مرکب حاصل است
این حال دلیل است بر آنکه پیش از وجود این اصلها و آلتها که مرکبات
زمانی بمیانجی ایشان همی حاصل آیند اصل و آلتی موجود نبود
بلکه آن صنع بابداع بود که افلاک و طبایع بدان پدید آمد و این صنع
که بر هیولی همی پدید آید بدین آلتهای مختلفست پس از آن ابداع

پس درست کردیم سوی عاقل که هیولی پیش از آن صنع ابداعی

موجود نبود و طاعت هیولی امروز مر صانع را و آراسته بودن او
مر پذیرفتن صورتهای مولودی را گواست بر آنکه صانع حکیم مر
او را از بهر این صنع پدید آورده است و هیولی نیست سوی خرد از آن
زشت تر که کسی گوید جوهری بود که اندر او هیچ معنی نبود و
مر او را هیچ صورتی و فعلی نبود قدیم و ازلی از بهر آنکه این مردی
باشد بی هیچ معنی و اگر مر داری بی هیچ معنی قدیم روا باشد چون
هیولی پس زنده با چندین مناقب و معانی محال باشد که قدیم
باشد که صانع عالمست از بهر اینکه این دو قدیم اند مقابل یکدیگر
بصفات و هیولیهای طبایع که بر آن مر آن صورتها را پدید آرند
که آن صورتها جز بدان هیولیها نیاید و ساختن مردم مر آن هیولیها

شایسته پذیرفتن آن صورتها را چنانکه مر پنبه را همی ریسمان
کند بصورت او تا شایسته شود مر پذیرفتن صورت کرباس را
تا کرباس نیز هیولی باشد مر پذیرفتن صورت پیراهن را گواست
بر آنکه صانع حکیم مر امهات طبایع را هیولی ساخته است و مر
او را شایسته پذیرفتن صورتهای مولودی کرده است بقصد
و عمد و چنانکه جز از کرباس یا چیزی بافته چون زیبا و جز آن
یا پوستی نرم کرده لباس نیاید مر جسد حیوان را جسد حیوان
که متحرکست بارادت نیز جز از این اجسام موالید نیاید

پس صانع مر هیولی نخستین را شایسته پدید آورد مر پذیرفتن

طبایع متضاد را تا هم از او مر گرمی و خشکی را بپذیرفت و هم از او
مر سردی و تری را بپذیرفت و گواهی بر درستی این قول که همی
گوییم مر این جوهر را که هیولیست از بهر این صنع موجود کرده اند
که بر او پدید آمده است راست گویی تر از پذیرفتن او نیست مر این
صورتها را که بر او پدید آمده است اندر امهات و پدید همی آید اندر
موالید و این بیانی شافیست مر اهل تمیز و بصیرت را و از این قول گذشتیم
— قول هفتم — (اندر مکان) گروهی از حکما مر مکان را
قدیم نهاده اند و گفتند که مکان بی نهایتست و او دلیل قدرت
خدایست و چون خدای تعالی همیشه قادر بود واجب آمد که مر
قدرت او قدیم باشد و دلیل بر بی نهایتی مکان این آوردند

که گفتند متمکّن بی مکان نباشد و روا باشد که مکان باشد
و متمکّن نباشد وگفتند که مکان جز بمتمکّن پدید نشود و
هر متمکّنی بذات متناهی است و اندر مکانست پس واجب آمد که
مر مکان را نهایت نباشد وگفتند که آنچه بیرون از این دو عالمست
از دو بیرون نیست یا جسمست یا نه جسمست اگر جسمست اندر
مکانست و باز بیرون از آن جسم یا مکانست یا نه مکانست اگر نه
مکانست پس جسمست و متناهی است و اگر نه جسمست پس مکانست
پس درست شد که گفتند مکان بی نهایتست واگر کسی گوید مر آن
مکان مطلق را نهایتست دعوی کرده باشد که نهایت او بجسمست
و چون هر جسمی متناهی است با نهایت هر جسمی را مکان باشد و هر
جسمی نیز اندر مکان باشد پس گفتند که بهر روی مر مکان را
نهایت نیست و هر چه مر او را نهایت نباشد قدیم باشد پس مکان
قدیمست وگفتند که مر هر متمکّنی را جزوهای او اندر مکان
جزویست و کلّ او اندر مکان کلّی گرد آمده است و مکان جزوی
مر عظم جسم را گفتند که بدیگر سطح بیرونی جسمی دیگر اندر آید
باشد چون سطح اندرون از هوای بسیط که بدیگر سیبی اندر آید
چون مر او را اندر هوا بدارند وگفتند که روا باشد که چیزی
از چیزی دیگر دور شود یا نزدیک شود و لیکن دوری هرگز
نزدیک نشود و نزدیکی هرگز دور نشود یعنی که چون دو شخص

از یکدیگر بده ارش دور باشند دوری میان ایشان ده ارش
باشد و روا باشد که آن دو شخص بیکدیگر نزدیک شوند تا
میان ایشان هیچ مسافتی نماند و لیکن آن دو مکان که آن دو شخص
اندرو بودند بر سر ده ارش هرگز بهم فراز نیاید و چون آن شخصها
از جاهای خویش غایب شوند هوا یا جسمی دیگر بجای ایشان
بایستد و هرگز آن یک مسافت میان آن دو مکان نه بیشتر از
آن شود که هست و نه کمتر از آن وگفتند که اندر شیشه و خم
و جز آن مکانست نبینی که گاهی اندرو هواست و گاهی آب و گاهی
روغن و جز آن و اگر اندرو مکان نبودی این چیزها بتعاقب
اندر وی جای نگرفتندی این جمله که یاد کردیم قول آن گروهست
که مر مکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مر معنیهای
فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر کتاب جلیل و کتاب
اثیر و جز آن مردم را بر دین حق و شناخت توحید بعث کرده است
و پس از او چون محمد زکریای رازی که مر قولهای ایرانشهری
بالفاظ زشت ملحدانه باز گفته است و معنیهای استاد و مقدّم
خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگذارده است
تا کسانی را که کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معانی
خود استخراج کرده است و از آن قولهای نیکو که ایرانشهری
گفته است یکی اندر باب قدیمی مکانست که گفته است مکان قدرة



ظاهر خدایست و دلیل بر درستی این قول آن آورده است که قدرت
خدای تعالی آن باشد که مقدورات اندرو باشد و مقدورات
این اجسام مصوّر است که اندر مکانست و چون اجسام مصوّر
که مقدوراتست از مکان بیرون نیستند درست شد که خلای یعنی
مکان مطلق قدرت خدایست قدرت ظاهر که همه مقدورات
اندر اویند و زشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نیست چنا
که گفته است قدیم پنجست که همیشه بودند و همیشه باشند یکی
خدای و دیگر نفس و سه دیگر هیولی و چهارم مکان و پنجم زمان
و زشتگوی تر از آن که باشد که مر خالق را با مخلوق اندر یک
جنس شمرد تعالی الله عما یقول الظالمون علواً کبیراً و قول ما
اندر این معنی آنست که گوییم روا نیست که آنچه حال او گردنده باشد قدیم
باشد و اگر مکان مطلق قدیم بودی چنانکه این گروه همی گویند
بر حالی ناگردنده بودی و چون حال او گردنده است هم بقول
ایشان لازم آید که قدیم نیست و دلیل بر آنکه حال مکان گردنده است
آنست که او گاهی از شخص کثیف تاریکست و گاهی از شخصی لطیف
روشنست و بدعوی ایشان بعضی از او پر جسمست و بعضی تهیست
و ما همی گوییم که آنچه حال او گردنده باشد قدیم نباشد پس اگر
این قول درست نیست بخلاف این قول گوییم تا درست باشد پس گوییم
که آنچه حال او گردنده است و گاهی خرد و ضعیفست و گاهی بزرگ

و قویست چون نبات و حیوان و جز آن قدیمست و معلومست که
این قول محالست و چون این محالست آنکه بخلاف اینست درست است
و آن آنست که گفتیم آنچه حال او گردنده است محدثست پس
مکان محدثست و نیز گوییم که مکان شاینده نیست مگر تمکن
متمکن را اندر او و متمکن جسمست و جسم شاینده نیست مگر
پذیرفتن صورتها را از پس یکدیگر و آنچه مر صورتها را بدفعات
از پس یکدیگر پذیرد پذیرفتن او مر صورتی را پس از صورتی
دلیل باشد بر آنکه مر انفعال او را آغازی بوده است از بهر آنکه
اگر پذیرفتن جسم مر صورتی را پیش از صورتی بدفعاتی بودی
که مر عدد آن را اوّلی نبودی پس پذیرفتن این صورت که امروز
بر اوست نرسیدی و مر این دفعه را نوبت نیامدی و چون امروز
بر جسم صورتیست که آن باز پسین آن صورتهاست که بر او پیش از
این بوده است این حال دلیلست بر آنکه بر او صورتی نخستین بوده است
که پیش از آن بر او صورتی نبوده است و چون درست شد که جسم
صورت پذیر است و پیدا آمد که پذیرفتن او مر صورتها را آغازی
بوده است و او چیزیست که جز مر پذیرفتن صورتها را پس یکدیگر
شاینده نیست درست شد که وجود او با پذیرفتن او مر صورت
نخستین را برابر بوده است و چون پیدا آمدن صورت بر جسم محدث
باشد و ما درست کردیم که پیدا آمدن جسم با پذیرفتن او مر

صورت نخستین با محدث برابر بوده است و آنچه پیش از حدث نباشد
محدث باشد پس ظاهر شد که جسم محدث است و چون درست
کردیم که جسم که متمکن گشت محدث است آنچه اندر وجود او جز
پذیرفتن آن محدث را معنی نباشد ناچار محدث باشد و اندر وجود
مکان جز پذیرفتن او مر جسم محدث را معنی نیست پس مکان محدث است
و دلیل بر آنکه جسم جز مر پذیرفتن صورت را پدید نگرد شایسته
نیست آنست که یکی از اجسام عالم آتش است که مر او را قوت فعل است
و صورت بر صورت پذیر بفعل پدید آید و نیز مر او را قوت
نمودن صورتست از بهر آنکه ببینند مر صورتها را بر مصور بمیانجی
نور بینند که او اثری است از آتش و دوم از اجسام عالم هواست که مر
او را نیز قوت فعلست بدانچه مر آتش را فعل قوی کننده اوست و
نیز مر او را قوت نمودن صورتست از بهر آنکه ببینند مر صورتها را
بر مصورات بنور آتش بمیانجی هوا ببینند و نیز جسم صورت پذیر
مر صورتها را از صورت کننده اندر نرمی هوا تواند پذیرفت یا اندر
نرمی آب و این دو جوهر یعنی آتش و هوا که بفعل یاران یکدیگرند
با یکدیگر آمیخته اند و آراسته شده اند مر فعل را و سیم از اجسام
عالم آبست که فعل پذیر است ولیکن ضعیفست همچنانکه هوا نیز فاعلی
ضعیفست و فاعل ضعیف مر فاعل قوی را از ضعف خویش یاری
همی دهد بر فعل همچنان نیز مفعول ضعیف که آبست مر مفعول

قوی را که خاکست از ضعف خویش یاری همی کند بر پذیرفتن فعل
و چهارم از اجسام خاکست که فعل پذیر قویست و آب مر خاک را بر
پذیرفتن فعل یاری دهنده است چنانکه هوا مر آتش را بر کردن
فعل یاری دهنده است و یاری دادن آب مر خاک را در پذیرفتن
فعل بدانست که با خاک بیامیزد و جزوهای او را جمع کند تا نرم شود
بمیانجی او و بر مراد فاعل و مصوّر خویش مر فعل و صورت را
بپذیرد و بجهد و هوا مر جهیدن جسم نرم را از نبات و حیوان و
مر چمانیدن ایشان را نیز آراسته است پس آراسته بودن این اجسام
مر پذیرفتن این معنیها را که یاد کردیم و مر این صورتها را که بر ایشانست
دلیل است بر آنکه ایشان بقصد مدبّر حکیم و صانع قدیم پدید
آمده اند مر این فعلها را و مر وجود ایشان را علت حاصل آمدن
این صورتها بوده است که حاصل است و آنچه از او مقصود قاصدی
حاصل شود قدیم نباشد بلکه آن قاصد قدیم باشد و او محدث
باشد از بهر آنکه قصد حدث باشد و نه قصد قدیم باشد و پدید
آرنده حدث که آن قصد است قدیم باشد و پذیرنده حدث محدث
باشد و چون حدث اجسام درست شد حدث مکان که او جز
پذیرفتن محدث را نشاید درست باشد و نیز گوئیم که مر این گروه را
که گفتند مکان قدیمست بدین قول دلیل برای دعوی ایشان
آن آوردند که گفتند هیولی قدیمست از بهر آنکه مر هیولی را جزوهای

تا منجزی نهادند که مر هر یکی را از آن عِظَمی هست که از خردی
تجزیت نپذیرد تا چون مر چیزی با عظم را که مر او را از مکان
چاره نیست قدیم گفتند بضرورت مر مکان را قدیم بایست گفتن
واز قولهای نیکو که حکیم ایران شهری اندر قدیمی هیولی ومکان
گفته است ومحمّد زکریّای رازی مر آن را زشت کرده است آنست که ایران
شهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود ووقتی نبود که مر او را
صنع نبود تا از حال بی صنعی بحال صنع باز آمد وحالش بگشت و
چون واجبست که همیشه صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او بر آن
پدید آمد قدیم باشد وصنع او بر هیولی پدید آینده است پس هیولی
قدیمست وهیولی دلیل قدرت ظاهر خدایست وچون مر هیولی را
از مکان چاره نیست وهیولی قدیمست واجب آید که مکان قدیم
باشد وزشت کردن پسر زکریّا مر این قول را بدانست که گفت چون
اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی دیگر این حال
دلیلست بر آنکه ابداع محالست وممکن نیست که خدای چیزی پدید
تواند کرد نه از چیزی وچون ابداع محالست واجب آید که هیولی
قدیم باشد وچون مر هیولی را که قدیمست از مکان چاره نیست
پس مکان قدیمست ومر آن سخن نیکو ومعنی لطیف را بدین عبارت
زشت باز گفت تا متابعان او از بیدینان ومدبران عالم همی پندارند
که او از ذات خویش چیزی علمی استخراج کرده است که آن علم

علم الهی است که جز او مر آن را کسی ندانست وما از خدای تعالی توفیق
خواهیم بر تالیف کتابی اندر ردّ مذهب محمّد زکریّا وجملگی اقوال
او اندر آن جمع کنیم بعد از آنکه مر کتابها که اندر این معانی کرده است
چند بار نسخه کرده ایم وترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب
او را بردهای عقلی ویران همی کنیم اندر مصنّفات خویش والله
خیر موفّق ومعین واکنون خواهیم که گوئیم مر عقلا را اندر معنی
مکان که شکّی نیست اندر آنکه اگر جزوی نامتجزّی باشد عِظَم او
خود مکانِ ذاتِ او باشد بقول اینگروه از بهر آنکه او نه چون
سیبی باشد که ذات او جزوهای بسیار باشد تا آن همه جزوها اندر
عِظَم سیب باشد وباز مر سیب را اندر مکان کلی مکان باشد بل عِظَم
آن ذات نامتجزّی خود مکانِ آن جزو باشد نه مکان چیزی دیگر
وچون عِظَمِ آن جزو مکانِ ذاتِ خویش باشد او متمکّن باشد
وعِظَمش مکان ذات او باشد واو خود جز عِظَم خویش چیزی نیست
پس او مکان باشد مکان جزوی وهم او متمکّن باشد ومحال باشد
که یک چیز هم مکان باشد وهم متمکّن مگر آنکه مقرّ آید که
مکان خود جز عظم متمکّن چیزی نیست از بهر آنکه عِظَم آن جزو خود
ذات اوست آنکه گوئیم که این گروه که مر مکان را قدیم گفتند همی
گویند غلط کردند کسانی که گفتند چون متمکّن نباشد مکان
نباشد وگفتند بلی اگر متمکّن نباشد مکان جزوی نباشد ولیکن

مکان کلی ببرخاستن متمکن برنخیزد و معنی این قول آن خواستند
که سیبی بمثل متمکن است و اگر ما مر سیب را اندر هوا بداریم
جزوهای آن سیب اندر عظم آن سیب باشد که آن مکان جزویست
مر آن جزوها را و جملگی سیب اندر سطح اندرونی هوا باشد که
بگرد سیب گرفته باشد و اگر خدای تعالی مر آن سیب را از این
عالم بیرون کند آن مکان جزوی که جزوهای سیب با سطح بیرونی
خویش اندر او بود برخیزد ولیکن آن مکان از هوا که سیب اندر
آن بود برنخیزد بلکه جزوهای هوا بدانجای که آن سیب را ما
بداشته بودیم بایستد تا آنجا هیچ نماند بی جسمی پس گفتند
درست کردیم که ببرخاستن متمکن مکان جزوی برخیزد ولیکن
مکان کلی برنخیزد چنانکه اگر خدای تعالی مر این عالم را از جهت
او نیست کند آنجای که امروز کلیت جسم این عالم اندر اوست هیچ
نماند و ما مر این گره را که این گروه بستند بتوفیق خدای تعالی
بگشائیم تا خردمندان خدای شناس مر مخلوق را بصنعت
خالق نکو بینند پس از آنکه بر آن واقف نباشند پس ما مر این
قوم را که این قول گفتند گوئیم باتفاق ما و شما این عالم که
جسم کلی است و اجزای او اندر عظم اوست که آن مر جزوهای
او را مکان جزویست بقول شما و کلیت عالم اندر فضای کلی است
که شما همی گوئید بی‌نهایت و بگرد عالم اندر گرفته است

ولیکن

ولیکن بخلاف آنست که شما همی گوئید اگر خدای تعالی مر کوه را
از این عالم بیرون کند مکان جزوی آن کوه که عظم اوست و
جزوهای کوه اندر اوست برخیزد ولیکن جای آن کوه اندر این
عالم تهی بماند و برنخیزد و ما گوئیم که مر شما را بر درستی
این قول برهانی نیست و چون مر مکان خالی را اندر این عالم
وجود نیست و هر که مکانی را از جسم خالی کند آن مکان تا بوجود
متمکنی دیگر که آن مکان را موجود بدارد موجود نشود متمکن
از او بیرون نیاید چنانکه شیشهٔ پر آب بدعوی شما مکانست
مر آب را و اگر مر او را سرنگون سازی و باب فرو بری تا هوا بدو
بر نشود که مکان را اندر او موجود بدارد آب از او فرود نیاید البته
هرچند که مر آب را از بالا بنشیب آمدن طبیعی است و آب برتر از هوا
بایستد و اندر آن شیشهٔ آبی مکانی پیدا شود که آن آب بر سر هوا
همی از آن ایستد که اندر شیشه مکان بی متمکن ممکن نیست که
موجود باشد و ایستادن آب بر سر هوا ممکن است و اگر بجای آن
شیشه مشکی باشد پر آب و سر آن تنگ و مر او را سرنگونسار
باب فرو برند و اندر هوا نگونسار بدارندش چنانکه مر آن
شیشه را داشتند در وقت همهٔ آب از او فرود آید و مکان را
اندر مشک وجود نماند بلکه نابوده شود بظاهر هرچند که مر
آن مکان را که آب اندر او بود هوای بسیط بگرفت بدانچه از مشک

فراز آمد و چون هوا جای آب بگرفت آن آب جای هوا بگرفت
و چون شیشه فراز نیامد تا هوا جای آن آب کاندر او بود بگرفتی
مکان او وجود نبود پس پیدا شد که وجود مکان بوجود متمکّن است
و بی متمکّن مر مکان را وجود نیست **و گوئیم** اگر آن جسم کوهی است
یا بمثل سیب است بقول شما مرکّبست از جزوهای نامتجزّی پس
آن جزو میانگی سیب متمکّن است و عِظَم و مکان جزوی نیست مر او را
آنگاه شش جزو نامتجزّی دیگر در آن جزو میانگی اندر آمده اند که
روی‌های بیرونی آن شش جزو مکان کلّی گشته اند مر آن جزو
میانگی را و روی‌های بیرونی آن شش جزو و بدیگر جهات باز
مکان اند مر آن عِظَم را که از آن هفت جزو نامتجزّی حاصل شده است
و همچنین بر این ترتیب هر سطحی که جزوهای نامتجزّی دیگر را او
اندر همی آید روی اندرونی آن سطح مکان باشد مر آن عِظَم را که (جزوها را)
اندر اوست مکانی کلّی و آن عظم مکانی باشد مر آن جزوها را که اندر
اوست و درست است که چون آن جزو اندرونی که نامتجزّیست و متمکّن
بحقیقت اوست برخیزد مکان جزوی آن که عِظَم اوست برخیزد
و مکان کلّی او جز سطحهای آن شش جزو که دیگرها و اندر آمده اند
چیزی نبود و هر جزوی از آن بعظم خویش متمکّن بود و سطح خویش
مکانی بود مر متمکّن را و چون همه متمکّنات برخیزد هم مکان جزوی
برخیزد و هم مکان کلّی و چون اندر سیب که همی برخیزد هر جزوی

نامتجزّی بعِظَم خویش اندر مکان جزوی خویش است و بسطح خویش
مر دیگر جزوها را بعضی از مکان کلّی اوست تا چون آن بعضها فراز (جزوها را)
هم آیند مکان کلّی شوند مر دیگر را و سیب همی بجملگی خویش
برخیزد پس همه ذوات و سطوح و عظمهای آن جزوها برخاستن
او برخیزند و چون ظاهر کردیم که عِظَمهای آن جزوها مکانهای
جزوی بود و سطحهای آن جزوها مکانهای کلّی بود مر آن عظمها را
که بدو اندر بودند پیدا شد که به برخاستن سیب نه مکان جزوی
او ماند و نه مکان کلّی او و چنین گوئیم که آن ظن که مر این حکما را
او فتاد که گفتند اندر شیشه مکانست مر هوا را و مر آب را بتعاقب
یکدیگر خطاست **و دلیل** بر درستی این قول آنست که سطح اندرونی
مر سطحی را از هوا یا از آب بیش گرد نگرفته است و سطح جسم نیست
بلکه میانجی است میان دو جسم و همچنین هر سطحی مکانست مر
سطحی جسمی را که اندر اوست و چون درست شد که سطح جسم نه جسمست
پس مکان جسم سطح اوست و هر چیز اندر سطح خویش است از اجسام
و واجب نیست که بیرون از سطح بیرونی جسم چیزی باشد دیگر
سطح جسم اندر آمده که اگر چنین باشد آنگاه جسم بینهایت لازم آید
و این محالست ولکن چون مردم اجسام خاکی و آبی و آتشی اندر میان
هوا همی بیند و مر هوا را دیگر در این اجسام اندر آمده همی یابد
تا نفس او بعلم ریاضی مهذّب شود همی گمان آیدش که هوا جسم

نیست بل مکانی تهی است پس نفس او بوهم همی حکم کند که بر هر
جسمی با عظمی چاره نیست از گشادگی که بگیردش و گرفته باشد
اگر او برخیزد آن گشادگی بر حال بماند چنانکه همی بیند که
چون مردم از خانه بیرون شود جای او تهی بماند و محمد زکریای رازی
چون اندر اثبات مکان و زمان از جهت عقلی عاجز آمده است
اندر کتب خویش جای گفته است که گواهی اندر اثبات زمان و مکان
از مردم عامه جویند و خردمندان که نفس ایشان ابد بهت باشد
و بلجاج و درای متکلمان پرورده شده باشد و منازعت نجویند
گفت که من از چنین مردمان پرسیدم و گفتند که عقلهای ما
گواهی همی دهد که بیرون ازین عالم گشادگی است که گرد عالم
گرفته است و همی دانیم که اگر فلک برخیزد و گردش نباشد چیزی
هست که آن هموار بر ما همی گذرد و آن زمانست و ما گوئیم که این سخن
بس رکیک است و گواهی بنا پذیرفتنی است از بهر آنکه نفس عامه چون
اجسام را چنان بیند که هوا بگرد آن اندر آمده است و نفسش چنانست
که هوا مکانی تهی است گمان برد که بیرون از فلک نیز هواست از
بهر آنکه همی نداند که هوا جسمی جایگیر است چون دیگر اقسام
و اگر نه چنین است چرا الفتش نیفتد که بیرون ازین عالم آبست
یا خاکست بگرد آن گرفته پس ظاهر شد که وهم عامه را این تصور
بدان همی اوفتد که مر اجسام فرود نیز اجاصه شخص خویش را

اندر میان هوا همی بیند و چنان تصور کرده است که هوا
گشادگی تهی است نه جسمی و اگر اندر شیشه مر جسم را که مر
او راسه بعد است از طول و عرض و عمق مکان بودی آنمکان
نیز دراز و فراخ و ژرف بودی آنگاه چون بدین صفت بودی
مکان نیز جسم بودی و جسم اندر جسم نگنجیدی و اگر اندر
شیشه مکان بودی مر او را از جسم فارغ کردن ممکن بودی
آنگه شیشه نیز اندر مکانی دیگر بودی و آنگاه مکان اندر
مکان بودی و مکان جایگیر بودی و این محال بودی و ما
بوهم مر شیشه را از هوا و آب تهی کنیم آنگاه گوئیم اندر شیشه
مکانی فارغست و آنمکان فارغ اندر مکان کلی است که بگرد شیشه
گرفته است پس آنگاه آن مکان که اندر شیشه است مر آنمکان کلی را
پر کرده باشد و اندر او جای گرفته باشد و چون حال این باشد
آنچه او مکان را مشغول کند جسم باشد پس واجب آید که آنکه اندر
شیشه باشد جسم باشد نه مکان و از بهر آن چنین محال واجب آید
که آنچه مر او را درازا و پهنا و بالا باشد جسم باشد نه مکان و
مکان چیزی نیست مگر عظم جسم نبینی که هر چه مر او را عظم
نیست مر او را بمکان حاجت نیست بلکه مر او را مکان نیست پس
بباید دانستن که هر جسمی بجملگی خویش خرد یا بزرگ اندر سطح
بیرونی خویش است و لازم نیست که آنچه مر او را سطح باشد

سطحی دیگر بسطح او پیوسته باشد که اگر چنین باشد چنانکه
گفتیم لازم آید که اجسام نامتناهی باشد از بهر آنکه سطح جز مر
جسم را نباشد و چون جسم متناهی است بسطح خویش و نهایت
او سطحهای اوست نه چیزی دیگر سطح او مکان کلی اوست و
چون جسم متناهی است بسطح خویش و بیرون از جسم کلی چیزی
روا نیست که باشد پس بسطح این جسم کلی روا نباشد که چیزی
پیوسته باشد از بهر آنکه بسطح بیرونی جسم مر سطحی پیوسته
باشد اگر چیزی بدو پیوسته باشد و چون ظاهر کردیم
که بیرون از این عالم سطحی نیست از بهر آنکه آنجا جسمی نیست
تا مر او را سطح باشد درست شد که بسطح این عالم چیزی پیوسته
نیست البته این سخن معقولست که بنا کرده بر مقدمات برهانیست
که مر این را تصور نتواند کردن کسی که حجت از وهم عامهٔ خلق جوید والله

قول دهم (اندر زمان) از حکما آن گروه که گفتند
هیولی و مکان قدیمانند مر زمان را جوهر نهادند و گفتند
که زمان جوهریست دراز و قدیم ورد کردند قول آن حکما
که مر زمان را عدد حرکات جسم گفتند و گفتند اگر زمان عدد
حرکات جسم بودی روا نبودی که دو متحرک اندر یک زمان
بدو عدد متفاوت حرکت کردندی و حکیم ایرانشهری گفتست
که زمان و دهر و مدت نامهاییست که معنی آن از یک جوهرست

و زمان دلیل علم خدایست چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست
و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست و
هر یکی از این چهارها بی نهایت و قدیمست و زمان جوهری (جواهر چهارگانه)
رونده است و بیقرار و قولی که محمد زکریا گفت که بر اثر ایران
شهری رفتست همینست که گوید زمان جوهری گذرنده است
و ما گوئیم زمان چیزی نیست مگر گشتن حالهای جسم پس یکدیگر
تا چون جسم از حالی بحالی شود آنچه بمیان آن دو حال باشد
مر آنرا همی زمان گویند و آنچه مر او را حال گشتن نیست زمان
گذرنده نیست بلکه حال او یکی است و مر یک حال را درازی نباشد
و دلیل بر درستی این قول آنست که آنچه حال او گردنده است
جسمست و زمان آنستکه اندر او جسم از حالی بحالی دیگر شود
چنانکه از روشنائی بتاریکی رسد و مر آنمدت را روز گویند
یا از تاریکی بروشنائی رسد و آنمدت را شب گویند و یا
جسم نبات و حیوان از خردی بزرگ شود مر آنمدت را عمر گویند
و جز آن و چون مر هر حال گردنده را گشتن حال او اندر زمانست
و حال او جز بزمان گردنده نیست و آنچه حال او گردنده است
جسمست و گشتن حال جسم حرکت است پیدا آمد که زمان جز
حرکت جسم چیزی نیست و نیز پیدا آمد که آنچه او نه جسم است
حال او گردنده نیست و آنچه او گردنده نیست زمان بر او گذرنده نیست (حال او)

نیست چه اگر زمان بر او گذرنده بودی حال او نیز بگشتی چنانکه
حال جسم بگشت که زمان بر او گذرنده بود و چون گشتن حال
چیزی مر گذشتن زمان را واجب آرنده باشد و ناگشتن حال
چیز مر گذشتن زمان را بر او از او نفی کننده باشد پس پیدا آمد
که آنچه حال او گردنده نیست مر او را زمان نیست و چون حال
گردنده جسمست حال ناگردنده نه جسمست نبینی که همه
عقلا بدانچه معتقدند بر آنکه خدای جسم نیست معتقدند بر
آنکه او سبحانه از زمان برتراست و چون مر چیزی را از بودش مر هر چیز بودنرا
آغازی و انجامی است آغاز گونه او نیز راه اوست که او اندر آن راه نهمه
سوی فساد رونده است و مر آنچیز باشنده را اندر اینراه و دراز
حالهای گردنده است از پس یکدیگر تا چنان همی نماید شر که
چیزی بر او همی بگذرد و آنچیز نه جوهر است چنانکه این گروه
گفتند بلکه آن گشتن احوال جسم اوست بدیگرگونه شدنهای
گوناگون و چون بوده شدها از اجسام سوی نابوده شدن
رونده است مر او را اندر اینراه هیچ مقامی نیست و بدانچه از بقائی
حالی بحالی همی شود همی گمان برد که بر او چیزی همی گذرد که
جزوهای آنچیز پس یکدیگر است با آنکه اگر زمان جوهری
بسیط باشد محال باشد که مر او را جزوها باشد از بهر آنکه منجزی
مرکب باشد نه بسیط و اگر زمان جوهر باشد محال باشد که تا چیز

همی شود چنانکه زمان گذشته ناچیز شده است و جوهر
ناچیز شونده نباشد و کسی که نیکو بنگرد ببیند این بوده
شده را که او اندر حال وجود خویش بر یک حالست و از وجود
و ثبات او چیزی نگذشته است از آغاز وجود تا باخر کز این
متکون عالم متلون بیرون شود بلکه احوال جسم او گوناگون گشت
و بسبب گشتن حالهای جسم خویش و گشتن حالهای عالم جسم
مر چیزی با جزوهای بسیار را همی بر خویشتن گذرنده پندارد
بودنه و چون حال چنین های بودش اینست آنچه او بر بودش
اندر نیاید از چیزی دیگر او سوی فساد باز گشتن بدانچیز
کز او پدید آمده باشد نرود پس او اندر یک حال خاص خویش
باشد و حالی از او نگذشته باشد لاجرم زمان بر او گذرنده
نباشد از بهر آنکه درست کردیم که زمان جز گشتن حالهای
جسم چیزی نیست و گشتن حال جز مر چیز جسمانی را نباشد
بحرکت او و آنچه او جسمانی نباشد حال او نگردد چنانکه گفتیم
– فصل – گوئیم که اندر این تصور کردن مر زمان را جوهری
قدیم گذرنده جز تصور محال و خطائی عظیم و زیانی بزرگ
نیست اما این تصور محال بدانست و بدان روی است که اگر زمان
جوهر است و آنچه از او گذشته است ناچیز شده است و آنچه
نیامده است موجود نیست پس از او جز آن یک جزو که مر او را

اکنون گویند و آن پدید آینده است و ناچیز شونده چیزی ظاهر
نیست و پدید آینده محدث باشد و محدث قدیم نباشد و آنچه
از او هیچ جزوی ثابت و قائم بذات نباشد و عدم پذیر باشد
او جوهر نباشد اما خطائی عظیم و زیانی بزرگ اندر این تصور
بدان رویست که هر که مر زمان را نداند که چیست بحقیقت آنکس
تصور کند که خدای تعالی را حد و زمانست و زمان بر او گذرنده است
و بدین تصور آنکس مر خدای را محدث تصور کرده باشد از بهر
آنکه معلومست هم مر حکمای دین را و هم مر حکمای فلسفهٔ
الهی را ببرهانهای عقلی که عالم جسمی محدثست و چون زمان
جوهر گذرنده باشد آن زمان که پیش از آن بوده است که خدای
تعالی مر این عالم را اندر او بیافرید گذشته باشد و آخر آن زمان
که خدای تعالی اندر او بی عالم بود آن ساعت بوده باشد که خدای
مر این عالم را اندر او بیافرید و چون مر آن زمان را آخر بود لازم
آید که مر زمان خدای تعالی را اولی باشد تا بآخر رسد و آنچه
مر زمان او را اول و آخر باشد او محدث باشد پس درست
کردیم که آنکس که مر زمان را جوهر گوید مر خدای را محدث گفته
باشد و همه تحیر محمد زکریا را که چندان سخن ملحدانه بگفته است
و بآخر مذهب توقف را اختیار کرده است و گفته است اندر آنچه
همی ندانم از کارها توقف کردم و خدای مرا بدین توقف عقوبت

نکند بدین سبب بوده است که زمان را جوهری قدیم تصور کرده است
و گذرنده آنگاه گفته است بودش عالم از صانع حکیم از دو روی
بیرون نیست یا عالم از او بطبع بوده شده است و مطبوع محدث
پس لازم آید که صانع نیز محدث است از بهر آنکه طبع از فعل فرو
نایستد و آنچه بودش از باشاننده او بطبع باشاننده باشد
میان باشاننده و بوده شده از او بطبع مدتی متناهی باشد
چنانکه اندر آن مدت متمکن باشد که آن چیز بوده شده از
آن چیز که از او بوده شود بباشد چنانکه میان خاستن ماهی
از آبگیر بطبع بمدتی متناهی باشد پس واجب آید که عالم از
صانع خویش بمدتی متناهی سپس تر موجود شده باشد و آنچه
او از چیزی محدث بمدتی متناهی قدیمتر باشد او نیز محدث
باشد پس واجب آمد که صانع عالم که عالم از او بطبع او بوده
شود محدث باشد و اگر عالم از صانع بخواست او بوده شده است
و با صانع اندر ازل چیزی دیگر نبوده است که مر او را بدین
خواست آورده است تا مر عالم را بیافریده است از آن خواست
که او اندر ازل بر آن بود از نا آفریدن عالم پس مر عالم را چرا آفرید
آنگاه گفته است که چون همی بینیم که خدای تعالی از خواست نا
آفریدن عالم بخواست آفریدن آن آمده است واجب آید که با
خدای تعالی نیز قدیمی دیگر بوده است و آن دیگر قدیم مر او را

محدث باشد

بدین فعل آورده است آنگاه گفته است که آنه دیگر قدیم نفس
بوده است که زنده و جاهل بوده است و گفته است که هیولی
نیز ازلی بوده است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است
واندر هیولی آویخته است و ازاو صورتها همی کرده است تا
ازیافتن لذات جسمانی ازاو و چون هیولی مر صورترا دست
باز دارنده بود و ازاین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و صنع
رحیم واجب شد مر نفس را فریاد رسیدن تا ازاین بلا برهد و
آن فریاد رسیدن ازاو سبحانه مر نفس را آن بود که خدای
مر اینعالم را بیافرید و صورتهای قوی و دراز زندگانی اندر
او پدید آورد تا نفس اندراین صورتها لذات جسمانی همی یابد
و مردم را پدید آورد و مر عقل را از جوهر الهیت خویش سوی
مردم اندر اینعالم فرستاد تا مر نفس را اندراین هیکل مردم
بیدار کند ازاین خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که
این عالم جای او نیست و مر او را خطائی او فتاده است براینگونه
که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است و می گوید عقل مردم را
که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پندارد که اگر از او
جدا شود مر او را هستی نماند تا چون نفس مردم ازاین حال که
یاد کردیم خبر یابد مر عالم علوی را بشناسد و ازاینعالم حذر
کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است باز رسد و گفت

که مردم بدینعالم نرسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد
و عالم خویش را بشناسد و کم آزار باشد و دانش آموزد از این
شدت برهد و دیگر نفوس اندراینعالم همی مانند تا آنگاه
که همه نفسها اندر هیکل مردمی بعلم فلسفه ازاین راز آگاه
شوند و قصد عالم خویش کنند و همه بکلیت آنجا باز رسند
آنگاه این عالم برخیزد و هیولی ازاین بند گشاده شود همچنان
وعیب که اندر ازل بوده است و علت اندر این طریقت آنست که گفته است
زمان جوهری گذرنده است ازبهر آنکه اگر چنین باشد چنانکه
گفتیم آن زمان که پیش از آفرینش عالم بوده است بر عالم گذشته
باشد و آخر آن زمان اگر چه دراز بوده است اول آفریدن این
عالم باشد و آنچه مر بعضی از زمان او را آخر باشد مر آن بعض را
اول باشد و آنچه مر بعضی را از زمان او اول و آخر باشد او
محدث باشد و این رای فساد باشد و چون فساد این قول بدین
از این موضوع بزرگیست و همه حکما مقرند باز لیت صانع عالم از این مصنوع
که بر او همی حدوث را لازم آرد باطل باشد و چون فساد این
رای ظاهر است بدین روی که یاد کردیم واجبست دانستن که
زمان گشتن حالهای چیزهای حال گردنده است پس یکدیگر
بودنی و چیزهای بودشی بدانچه احوال ایشان گردنده است زیر زمان
بدانچه اندر حرکات از حال بحال همی شوند و نفس که او چشمهٔ

حرکتست و کل حرکت از اوست چنانکه اندر باب حرکت گفتیم علت
زمانست و زمان براو گذرنده نیست و باری سبحانه و تعالی پدید
آرندهٔ علت زمانست نه از چیزی و بباید دانستن که چنانکه محسوسات
بزیر زمانست معقولات از زمان برتر است و چنانکه تقدیر و تصور
اندر زمانست ابداع نه اندر زمانست از بهر آنکه آنچه مقدّر و مصوّر
تقدیر و تصویر او بر چیزیست و آنچه مقدّر و مصوّر نیست بودش
او نه از چیزیست و آنچه بودش او از چیزیست بازگشت او بدان
چیزیست کز او پیدا آمده است و آنچه بابداع نه از چیزی پیدا
آمده است او قدیمست و مر او را ناچیز شدن و فساد نیست از بهر
آنکه نه چیزی عینی است که آن چیز مبدع بدو باز گردد بلکه
ابدی باشد و خدای تعالی ابدی آفریده است و چیز ابدی
تغییر کننده و حال گردانندهٔ چیز زمانیست و اینقولست
و دلیلست بر آنکه کشیدگی زمان پس یکدیگر بودن حالهای آن
جسمانیست که حالش گردنده است و گروهی که مر او را جوهری
گمان برند آنست که چون آنچه زمان براو گذرنده است برخیزد
زمان او با او برخیزد چنانکه هر که بمیرد زمان او برخیزد پس
اگر فلک که حرکت او برتر از همه حرکاتست برخیزد زمان بجملگی
برخیزد اما دهر نه زمانست بل زندگی زنده دارندهٔ ذات خویشست
چنانکه زمان زندگی چیزیست که مر او را زنده دارندهٔ جز ذاتست

اوست و مر دهر را رفتن نیست البته بلکه آن یک حالست از بهر
آنکه او زندگی و ثبات چیزیست که حال او گردنده نیست و چون
مر این حدرا تصور کرده شود زمان از بر دو جانبان گفته
نباید و جوینده متحیّر نماند و لله الحمد .

- قول یازدهم - (اندر ترکیب)

پس از آنکه سخن
اندر زمان گفته شد قول اندر ترکیب واجب آمد گفتن
از بهر آنکه ترکیب موالید اندر زمانست و گشتن احوال پس
یکدیگر که مر آنرا همی زمان گویند جز بر مرکبات نیست پس گوییم
که مرکب بنخستین قسمت بر دو گونه است یکی آنست که ترکیب
او ظاهر است و آن چیزی باشد کز دو گوهر مرکب باشد چون
ترکیب انگشتری از سیم و از نگین یا بیشتر از دو گوهر چون ترکیب
لگام از دوال و سیم و آهن و جز آن و دیگر آنست که ترکیب او
پوشیده است و آن چیزی باشد که از یک جوهر باشد چون
زمین و آب و جز آن و دلیل بر آنکه آنچه ترکیب او از جواهر
مختلفست مرکبست آنست که جواهر مختلف اندر یک صورت یا
بذات خویش آید و آن بحرکت طبیعی باشد یا بخواست دیگری آید
و آن بجبر و قسر باشد و بحرکت ارادی آن صورت که ثبات و
وجود او بجمع شدن جواهر مختلف باشد چیزی نباشد بعین
خویش تا جواهر مختلف قصد آن عین کنند و اندر او گرد آیند و نیز

جواهر مختلف اندر صورتی جز بقصد جمع نشود و قصد بخواست
باشد و مر طبع را ارادت نیست چنانکه اندر قول حرکت گفتیم
که طبع قسر است و قسر خلاف ارادت است پس پیدا آمد آنکه جمع شدن
جواهر مختلف اندر صورتی بحرکت جز ایشان باشد و جز حرکت
طبیعی حرکت ارادیست پس درست شد که هر صورتی که اندر او
جوهر مختلفست بجبر و قسر مرکب شده است و مرکب او خداوند
حرکت ارادیست وانگاه گوئیم که فلک با آنچه اندر اوست از جواهر
مختلف که مر هر یکی را از آن طبعی و صورتی و فعلی و حالی دیگر است
از آن صورتهاست که بخواست خداوند حرکت ارادی جمع شده است
و ترکیب یافته است و این برهانیست روشن ودلیل بر آنکه
آنچه ترکیب و از یک جوهر است چون زمین و آب و جز آن مرکب
آنست که جملگی این اجسام را ترکیبی کلی است بر مقتضای حکمت
و تحصیل غرضی که آن غرض جز بدین ترکیب حاصل نشود و دیگر خرد
که آثار ترکیب جزوی اندر هر یک از ایشان ظاهر است بدانچه
اجزای هر جسمی از این اجسام چهارگانه قصد سوی مرکز عالم
دارند بی آنکه مر ایشان را اندر مرکز جایست و بر یکدیگر او فتاده اند
و مقهور مانده از رسیدن بدانجای که مر آن را بذات خویش
هیچ عظمی نیست و فراخی پس آثار قهر که بر این اجسام پیداست
دلایل بر ترکیب است از بهر آنکه ترکیب جز قهر چیزی نیست مر

چیزها بخواست قاهر او وترکیب کلی مر اجسام را بر مقتضای
حکمت و تحصیل غرض که آن غرض جز بدان ترکیب حاصل
نشود آنست که اندر مرکز عالم جسمی سخت است که آن خاکست و مر
ترکیب نبات و حیوان را از او شایسته است از بهر پذیرفتن اجزای
این جواهر از یکدیگر چون تافتن آن بجواهر آن او کرده شود
و نیز تا نبات را سر اندر او سخت شود و نیفتند و بیخهای خویش
که آن دهانهای اوست مر غذای خویش را با آمیختن آن با آب همی
کشد و آب بر زمین تکیه کرده است و با او همی آمیزد مر ساخته
شدن مرکبات جزوی را از ایشان تا از خاک با آب همی چیزی آید
نرم که چون از اندرون او چیزی بیفزاید بشکافد و بجنبد تا حرکت
تواند کردن و نشکند و حیوان نیز بدین جسم سخت از جای بجای
بتواند رفتن بطلب حاجتهای خویش و باد هوا بر زبر از این دو
گوهر ایستاده است که جوهریست نرم و شکل پذیر بهر شکلی که
اندر او آید از اشکال که بر گوهر زمینی باشد تا هر چه بجنبد
اندر او بجوهر نرم از نبات و حیوان از جنبش باز نماند و مر آب را
که بخارد و بر شود خوش کند پس از آنکه از تلخی و شوری گسسته
باشد چنانکه آب دریاهاست و بر زبر از هوا آتش است که شعاع
آفتاب و دیگر کواکب مر قوت او را همی سوی مرکز فرود
آورد اندر گشادگی جوهر هوا تا مر آب را بگرمی سوی هوا بر کشد

تا آن آب تلخ گرا و مر نبات و حیوانات را غذا نیست بمیانجی هوا
شایسته غذای نبات و حیوان شود و قوّت آتش مر بالشهای
نبات را سوی خویش بر کشد تا بهوا بر آید و هر چند آتش مر نبات را
پای بر تر کشد نبات مر خویشرا از بهر کشیدن غذا و از بیم جدا ماندن
از آن و هلاک شدن فروتر کشد تا بسبب این دو کشش نبات
بالا گیرد و بار آورد و هوا خوش گردد و مقصود صانع حکیم
بر این ترکیب کلّی که یاد کردیم حاصل همی آید و هر که خواهد مر
این حکمت را که اندر این ترکیب کلّی است بر اجسام عالمی ببیند اندیشه
کند که اگر هوا اندر مرکز عالم بودی و خاک از او بر تر بودی
چگونه بودی تا ببیند که این فواید که یاد کردیم و حاصل آمدست
هیچ چیز حاصل نیامدی و از نبات و حیوان چیزی وجود نیافتی
آنگاه گوییم که بیک دیگر قسمت مرکبات بر دو رویست یکی از او
مرکبات کلّی است چون افلاک و کواکب و امّهات و دیگر از او
جزویست و آن ترکیب موالید است چون نبات و حیوان که بودش آن
بزمانست یعنی از حال بحال گشتن بمیانجی کارکنان از تخمهای
نبات و نطفهای حیوانات کاندر آن قوّتهای صانعه است و از
قوّتهای افلاک و نجوم که سوی مرکز عالم آینده است از بهر
رسانیدن مر این بودنیها را بکمال آن و از قوّتهای تفعیلی و انفعالی
کاندر اجسام چهارگانهٔ عالمست تا این مرکبات جزوی بمیانجی این

فاعلان مر یکدیگر را اندرین ترکیب حاصل همی آید و هر یکی
از این فاعلان مر فعلی را که آن بدو مخصوص است کار همی بندد
اندر این تراکیب و متّفق شدن کارکنان که کارهای ایشان
مختلف باشد اندر یک صنع جز بخواست یک صانع که آن کارها
از آن کارکنان بخواست او آید نباشد چنانکه دست افزارها
درودگری با تفاوت آن و دوری آن از یکدیگر تا یکی آلت
بتراشد و دیگری ببرد و سه دیگر سوراخ کند و چهارم
رنده اندر ساختن تخت همه بخواست درودگر متّفق شوند پس
همچنین گوییم که اختصاص هر فاعلی از فاعلان اندر تراکیب
جزوی بفعلی که او را از آن گذشتن نیست دلیلست بر آنکه او
بدان فعل فرمان بردارست و مر او را اندر آن فعل خاص
خاصه کننده خاصه کرده است از بهر آنکه اگر او بذات خویش
فاعل بودی جز آن فعل نیز فعلی بتوانستی کردن وچون این
تراکیب بمیانجی بسیار همی حاصل آید و هر یکی را از ایشان
فعلی است و این فاعلان نیز مرکبانند بتراکیب کلّی چنانکه
یاد کردیم حال اندرون و بیرون نباشد اندر ترکیب ایشان یا مر این
مرکبات را نیز فاعلانند برتر از این که ما همی بینیم یعنی افلاک مرکبات کلّی را
و کواکب و امّهاتست که این افلاک و نجوم و امّهات ترکیب از آن
یافته است یا ترکیب این مرکبات کلّی بی هیچ میانجی بوده است

از صانع حکیم اگر ترکیب این اجسام کلّی نیز با جسامی دیگر است
همین قول اندر آن اجسام و مرکّبات واجب آید آنگاه میانجیان
و کارکنان بی نهایت باشند از بهر آنکه اگر میانجیان بینهایت
باشند ترکیب جزوی وجود نیابد و مرکّبات جزوی موجودست
پس پیدا آمد که مرکبات بینهایت نیست و ترکیب این افلاک و
انجم و امّهات که این موالید ازان همی ترکیب یابد بمیانجی افلاک و
کواکب و امّهات دیگر بوده است از صانع حکیم آنگاه گوئیم چون
مرکّبات جزوی را حاصل شدن ایشان بدین میانجیان وقت علامت
که هر یکی را از ایشان فعلی است و وجود آن بزمانست از مایه که
آن مایه پیش از آن ترکیب نه بر آن صورت بود واجب آید که آن
مرکّبات را که ترکیب ایشان نه از مایه باشد که آن مایه نه
بر آنصورت بوده باشد کاندر آن ترکیبست حاصل شدن نه
بزمان بوده است بلکه هست کردن آن مایه با آنصورت بیکدفعه
بوده است یعنی بر اینصورت حاصل شده است که این اجسام عالم
امروز بر آنست و برهان بر درستی اینقول آنست که ترکیب چیزها
بودنی بر دو رویست یا آنست کز سوی مرکز ترکیب پذیرد
چون ترکیب نبات که آن قوّت ابداع که اندر تخم و بیخ نباتست
که غذای خویش را از خاک و آب همی پذیرد و مر نباتی از زیر
سو ترکیب همی کند تا از مرکز سوی حاشیت همی بر شود

یا آنست که ترکیب از اندرون خویش پذیرد بغذا چون ترکیب
حیوان که آن قوّت ابداعی که اندر نطفه است چون بموضع
خویش افتد مر غذای خویش را اندر کشد و از آن نخست آلتی
سازد که آن آلت مر غذا را قسمت کند بر جملگی اندامهای
خویش و آن جگر است که از حیوان نخست آن پدید آید تا جدا را
بمیانجی این آلت ساخته کند و تراکیب طبعی برین دو رویست
و ترکیب صنعی پس از اینست از صنعت حیوان و مردم و جز
مردم که از جواهر خاکی از خاک و آب و نبات و پوست و استخوان
و جز آن جزوها بر گیرند و بر یکدیگر سازند مر آنرا
بآلتهای جسمانی پس گوئیم که اگر مر عالم را هیولی بوده است
که صانع حکیم مر جسم کلّی را از آن ترکیب کرده است آن ترکیب
ازین سه روی بیرون نیست و نبوده است یا مر تخم این عالم اندر
هیولی افکنده است تا آن تخم غذای خویش را از او بکشیده است
و این عالم را از زیر سوی بالا ترکیب کرده است بر مثال تخم نبات
مر نبات را و اینعالم بر مثال درختی از آن تخم حاصل شده است
که اندر هیولی برستست یا نطفه بوده است که اندر هیولی افتاده است
و مر هیولی را اندر ذات خویش کشیده است و عالمی سخت از
آن بسته شده است آنگاه از کشیدن غذا و درازی روزگار
عالم خرد بزرگ همی شده است بر مثال بزرگ شدن حیوان

از خردی تا بدینجای رسیده است که امروز است و این جسم کلی
زیادت از اندرون خویش پذیرفته است و مر آن را بیرون
شپوخته اگر مر این عالم را نخی بوده است و این عالم از او بمنزلهٔ
نبات و بیخ آن عالم اندر هیولی باید که باشد و از او غذا
همی کشید تا فساد راه نیابد و ما را معلومست که این عالم از
بیرون خویش بچیزی پیوسته نیست و مر او را از بیرون
چیزی نیست کز آن همی زیادت پذیرد و مر این عالم را زیر و
زبر نیست بل زیر و زبر نامهاییست که بر مرکز و حواشی عالم
افتد و اگر این عالم از نطفه موجود شده است و از خردی بزرگ
شده است بمنزلت حیوانی که از نطفه پدید آید بایستی که آن
آلت که مر غذای عالم را باطراف او فرستادی زمین بودی
و اگر چنین بودی راهی بایستی که غذای عالم از آن راه بیرون
عالم باندرون او آمدی و آن راه دهان عالم بودی و ما را
ظاهر است که مر عالم را دهان نیست و مر زمین را غذا پذیرفتنی
نیست و از بیرون چیزی اندر این عالم آینده نیست پس ظاهر شد
که عالم از خردی بزرگ نشده است و چون این دو روی ترکیب
از عالم نفی شد بماند آنکه گوییم صانع عالم مر این عالم را از
اجزای هیولی جمع کرده است چنانکه جزوی نخست بنهاده است
دو دیگر و سه دیگر جزو بترتیب همی نهاده است بر یکدیگر

بشوخیت

بروزگار تا این عالم گرده شده است و این روی ترکیب از آن دو
روی محالتر است از بهر آنکه اگر دایرهٔ فلک نبودی نخست مر
زمین را که ترکیب کردی و اجزای زمین را جمع شدن بر مرکز دایرهٔ
فلکست چون دایره نبود روا نبود که آن اجزا فراز آمدی البته
از بهر آنکه مر این جسم خاکی را دایرهٔ فلک دفع کرده است از هر
جانبی تا چنین اندر مرکز سخت فراز فشرده شده است و نیز گوییم
فراز آوردن جزوهای مختلف اندر یک صورت ترکیب صنعتی است
یعنی از کارکرد صانع جسمست پس واجب آید که صانع این عالم
که مر جواهر مختلف را اندر او جزو جزو فراز آورده است
جسمست و اگر چنین باشد مر او را صانعی دیگر باید و این
محال باشد از بهر آنکه صانعان بسیار شوند و چون صانعان
بی نهایت باشند مصنوع پدید نیاید و چون صانع عالم
جسم نیست تا مر جزوها را جمع کند و از او ترکیب صنعی سازد
بروزگار چنانکه مردم سازند و نیز قوتی نیست که از نطفه
باشد یا اندر نخی که غذای آن جسم را که ترکیب خواستش
کردن از هیولی بستد تا مر این عالم را فراز آورد بروزگار و چاره
نیست از آنکه عالم مصنوعست بدان دلیل که حاصل شدن غرض
از این صورت کلی پدید است و غرض از صورتی جز بقصد نقاش
آن صورت حاصل نشود پس پدید آمد که مر این عالم را مرکب

جانبی

پدید است

نه از چیزی ترکیب کرده است که آنچیز پیش از این صورت
بصورتی دیگر حاصل بود چنانکه اصحاب هیولی گفتند و
پیدا آمد که مجرّدیِ جسم مجرّد و هامیِ نامتجزّی نه بدانست
که ترکیب از آن یافتست بلکه مر جسم را صانع حکیم چنین پدید
آورده است از بهر آنکه تا هر صورتی که خواهد از این صورتِ
متجزّی بتواند ساختن خُرد و بزرگ وچون ترکیب بر این سه
رویست که یاد کردیم و این سه روی ترکیب آنچیزی بحاصل
شود که او بر صورتی باشد پیش از آنکه این مرکّبات از او
مرکّب شوند و این ترکیبها بزمان باشد و درست کردیم که
ترکیبِ عالم بر این دو وجه محالست درست شد که ترکیبِ عالم
از چیزی بوده است که آنچیز پیش از ترکیبِ این عالم بر صورتی
نبوده است وچون چیز نبوده است که مر او را از آن صورت
گردانیدن است تا بدین صورت آمده است که هست مر صانعِ
او را بر ایجادِ او بزمان حاجت نبوده است بلکه پدید آوردنِ
صانع مر او را یکدفعت بوده است نه از چیزی دیگر و
نه بزمان و پدید آمدنِ این جواهر بر این صورت بوده است
بفرمان نه بفعل چنانکه خدای تعالی همی گوید إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا
أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ اندر این قول هم شرح این
ترکیبست و هم نفیِ قِدَمست از هیولی و این خواستیم که یاد کنیم والله الحمد

جوهر مجرّد

قول دوازدهم (اندر فاعل و منفعل) بر انجام
از این کتاب سخن اندر کار کن و کار پذیر واجب آمد گفتن از
بهر آنکه ترکیب بر مرکّب از مرکِّب پدید آید و مرکِّب فاعلست
و مرکَّب منفعلست و این از کتابهای خدایست سبحانه از بهر
آنکه چون جوهری فعل پذیر ظاهر است این جوهر همی ثابت
کند سوی ما مر جوهری فاعل را از بهر آنکه انفعال اندر او
ثابتست و از بهرِ آن گفتیم که این از نوشتهایِ خدایست که
نوشته گفتاری باشد از نویسنده که آن گوینده مر آن گفتار را
جز بدان عبارت نگوید چنین که صانع حکیم بدانچه جوهری
منفعل پدید آورده است مر آن را نوشته کرده است که بدان نوشته
همی گوید که فاعل هست که فعل حق مر او راست تا چون خردمندان
اندر جوهر منفعل نگرند غرضِ نویسنده او را از اثباتِ فاعلِ
او برخوانند و ما بجای خویش از این کتاب اندر کتابِ خدایتعالی
سخن در شرح بگوئیم واکنون گوئیم که فعل پذیرِ اوّل هیولی
اولیست و آن چیزیست که پدید آمدنِ او بصورتِ عالم بوده است
و فاعلِ نخستین صانعِ حکمتست اعنی مرکِّبِ این جسمِ کلّی که
عالمست و او جفت کنندهٔ مر صورتست با هیولی و پدید آرندهٔ آن است
مر هیولی را بصورتهایِ نخستین که آن طول و عرض و عمقست
که جسم جسمی بدان یافته است و صورت اثرِ فاعلست اندر

منفعل که بصورت پدید آید وبرهان بر درستی این قول
آنست که ظهورِ مصنوعات بپیدا بر فتنِ ایشانست مر صنع را
از صانعِ خویش و هر صانعی بر مصنوعِ خویش مقدّمست
هم تقدیمِ زمانی و هم تقدیمِ شرفی و وجودِ هر مصنوعی بدان
صورتست که آن اثرِ صانعِ اوست اندر او وچون حال اینست
پیدا آمد که وجود هیولی بدان صورتست که او اثرِ است
از صانعِ جسم و آن عِظَمِ اوست و صانعِ جسم مقدّمست بر
هیولی هم بزمان هم بشرف پس هیولی که آن عینِ فعل
پذیر است وظهورِ او بپذیرفتنِ اوست مر فعل را بدانچه
آغازِ انفعالست و صورت که او عینِ فعلست و پدید آرندهٔ
هیولیست آغازِ فعل است از فاعل آنگاه جسمِ مطلق پس از
آن منفعلِ دوّمست بدانچه صورتهای دوّم و آن پنج صورتست
از فلکی و آتشی و هوائی و آبی و خاکی بر او پدید آمده است که
جسمست و بدین صورتها جسم پنج قسم شده است و هر یکی
از آن اندر مکانی که آن بدو مخصوص است بدین صورتهای
دوّم ایستاده است و مر هر پنج قسم جسم را نگیه بر مرکز است
بی هیچ خلاف نه چنانکه طبایعیان گفتند که خاک و آب را میل
سوی مرکز است و مر باد و آتش را میل سوی حاشیت عالمست
وبرهان بر درستی این قول آنست که همچنانکه اگر مر جزوی را

از زبر آن جزو خاک یا آب که بر روی زمینست بیرون کنیم
آنجزو بزیر سویِ مرکز فرو شود و نیز اگر مشتی خاک را یا
کوزهٔ آب را از رویِ زمین یا رویِ دریا برگیریم هوا نیز بدان
جای فرو شود و بجایِ آن خاک و آبِ برگرفته بایستد و
این حال دلیلست بر آنکه اگر هوا را از زبر آتش بیرون کنیم آتش
نیز فرود آید پس پیدا شد که مر اجسام را میل سوی مرکزِ
عالمست و حرکتِ آتش بدان وقت که ما مر او را در هیزم یا در
چیزی خاکی و آبی بر خاک ببندیم سوی مکانِ خویش بشتابد
همچون حرکت سنگست که ما مر او را بقهر سوی مکان آتش
براندازیم تا بشتاب فرود آید و بر شدنِ هوا از زیرِ آب تا از
آب برگذرد و بر شدنِ آتش از زیرِ هوا تا از هوا برگذرد نه
بدانست که از مرکزِ عالم همی بگریزند بلکه همی خواهند که
بر مرکز بدان ترتیب ایستند که مرکِّبِ ایشان مر ایشان را
ترتیب داده است آنگاه بسایطِ طبایع سپس از این صورتهایِ
دوّم منفعلست بدانچه مر صورتهایِ نبات را پذیرنده است
پس گوئیم که صورتهایِ اشخاصِ موالید مر هیولی را سیم
صورتست از بهر آنکه هیولی از نخست مر طول و عرض و عمق را
پذیرفت تا بصورتِ جسم پدید آمد و پس از آن مر صورتهای
مفرداتِ طبایع را پذیرفت از گرمی و سردی و تری و خشکی

قبل از نبات سپس از آن مر صورتهایِ حیوان را پذیرنده است صح

جسمی

تا طبایع گشت و اندر جایهای خویش بایستاد و سه دیگر مر
صورتهای شخصی را بپذیرفت پس گوییم که از طبایع که آن
سیم درجهٔ منفعل است آنچه گرانتر دیگر است انفعال
او قویتر است چنانکه مر خاک را جز انفعال چیزی نیست
و همه فعلها بر او فرود گیرد و چیزی نیست که خاک اندر او
فعل کند و آب که از او برتر است انفعال او کمتر است و مر او را
اندکی فعلست نبینی که مر خاک را از جای بجای کرده است و
مر خاک را نیز آب همی که آن دل زمین است بنبات و حیوان
هوا بر برد بترکیب بیاری آتش و باز هوا که از آب برتر است انفعال
او نیز کمتر است و اندر او از فاعل نخستین قوت بیشتر است
از آنکه اندر آب است نبینی که او با آتش که مر او را فعل قویتر است
و بفاعل نخستین نزدیکتر است آمیزنده است و مر او را بر فعل
یاری دهنده است تا چون بفلک رسیم همی بینیم که مر او را
از انفعال نصیبی سخت اندکست و فعل دایم و تمام مر او را همی
بینیم چنانکه مر انفعال تمام را اندر خاک همی یابیم و از بهر
آن چنین است که فلک بصانع نخستین نزدیکست و از مکان جوهری
که منفعل تمام اوست و آن خاکست بغایت دور است و از بهر
آن گفته اند پیغمبران علیهم السلام که خدای بر آسمان است و
از حکیم عاقل همچنین واجب آید گفتن و چنین شایست شاید

کردن مر عامهٔ مردم را سوی خدای تعالی هر چند که او جلّت قدرته
آفریدگار جواهر لطیفست و لطایف از مکان بی‌نیازند از بهر آنکه
صنع بخدای تعالی منسوبست و تأثیرات اندر متأثرات بر مرکز
عالم از حواشی عالم پیوسته شده است و حکمای دین حق مر
فلک الاعظم را کرسی خدای گفتند بدانچه آثار الهی از آنجا بمرکز
عالم آینده است با آنکه جملگی جسم فعل پذیر است ولیکن انفعال
اندر بعضی از اجسام کمتر است و اندر بعضی بیشتر است پس گوییم
که هر جوهری کاندر او انفعال کمتر است باندازهٔ آنکه مر او را
کمی اندر انفعالست اندر او از فعل بیشتر است چنانکه چون مر
جوهر آب را انفعال کمتر از خاکست بدانچه از آب بنهانی صورتها
نباید چنانکه از جواهر خاک همی آید اندر آب بعضی از فعل است
چنانکه مر خاک را اندر صورتهای نبات و حیوان بجایهای مختلف
همی آب برد و آب مر خاک را که درشت و ریزنده است همی نرم و
پیوسته کند و همین است حال دیگر اجسام از بهر آنکه مر آتش را گرمی
و خشکی صفات و صورتهای جوهری اند که تمامی او بدیشانست
پس آتش با آنکه مر او را فعلیست اندر اشخاص جزوی با خاک و آب
آمیزنده است تا مگر بیاری خویش مر خاک و آب سرد را همی بهوا بر
کشد بیاری دادن هوا مر او را و خاک و آب سرد مر قوت آتش
قوی را ضعیف کند تا او بدیشان منفعل شود پس پدید آمد که

آتش و هوا نیز منفعلانند ولیکن انفعال ایشان کمتر است از انفعال
خاک و آب و فعل اندر ایشان بیشتر است و قوتهای افلاک و انجم
نیز اندر موالید عالم آینده است و بدین روی از افلاک و انجم
مر ایشان را نیز انفعال باشد اعنی چون فعل ایشان بموالید
رسد از فعل فرو مانند زمانی و آن مر ایشان را انفعال باشد
و نیز افلاک و انجم کامروز مر ایشان را انفعال نیست و فعل هست
با این بسایط طبایع که مر ایشان را انفعال هست و فعل نیست
از صانع حکیم اندر مرتبت عدل برابرند از بهر آنکه افلاک و
انجم سپران انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن مفردات طبایع
انفعال تشکیل و تصویر یافته اند تا مشکّل و ملوّن و مقدّرند
بمقادیر متفاوت چنانکه یکی از آن بمقداری عظیمست چون
قرص خورشید و یکی بمقداری خرداست چون نقطهٔ سها
و جز آن و طبایع بسیط سپران انفعال جسمی و انفعال پذیرفتن
مفردات طبایع انفعال تشکیل و تصویر و تقدیر نیافته اند
لاجرم امروز این فرود ایشان که انفعال سوم یافته اند منفعلند
و آن بر ایشان که سوم انفعال یافته اند فاعلند تا ترتیب عدل راست انفعال
باشد و چون ظاهر کردیم که جملگی اجسام اندر مراتب خویش
فعل پذیر اند درست شد که فاعل مطلق هست بی هیچ انفعالی
و او نه جسمست و بهره یافتن این منفعلات برین چون افلاک

وانجم و آتش اثیر از فعل دلیلست بر نزدیکی ایشان بفاعل مطلق
چنانکه بی‌نصیبی این منفعل فرودین که خاکست از فعل دلیلست
بر دوری او از فاعل حق و نیز اختصاص هر یکی از این فاعلان جسمی
کاندر منفعلات جزوی با فاعل نخستین شریکانند بفعلی که
آن فعل متعلقست بحرکت قسری کان را همی طبعی گویند دلیلست
بر انفعال ایشان بجملگی از بهر آنکه هر یکی از این فاعلان پذیرفته اند
مر آن تخصیص را از مخصص خویش و بدان منفعل گشته اند پس گوییم
که انفعال خاک و آب بدانچه مر صورتهای شخصی را بپذیرفتند
از طبایع مطلق همان انفعالست که باد و آتش پذیرفته اند مر
آن فعل را که یافته اند از فاعل حق و همان انفعالست که افلاک
و کواکب بدان مخصوص شدند از اثر کردن از آن قوتها که بدیشان
رسیده است از مؤثر نخستین بی هیچ تفاوتی بلکه آن انفعال
که افلاک و انجم بدان مخصوص است قویتر از آنست که خاک و آب
همی بدان مخصوص شود نبینی که آن صورتها پاینده گشته است
و این صورتها استحالت همی پذیرند و از بهر آن چنین است که آن
صورتها اندر آن اجسام بی‌میانجی حاصل شده است و اندر این اجسام
بمیانجیان حاصل شود و پس از آنکه انفعال فلک و کواکب و آتش
و باد را یاد کردیم گوییم که فرو ماندن فاعلان جسمی از منفعلات
خویش تا مر کلیت آن را صورت نتوانند کرد یعنی مر خاک و آب را

پس از آنکه همگی آیاست مر پدیرفتن فعل را دلیل است بر
تاثیر این منفعلات فزودن اندر آن فاعل ... بر مثال فعل
چوب بر اندر کارد بدین بکند کردن مر آنرا و انفعال کاردار چوب
پس از آنکه فاعل باشد اندر او و فرق میان فاعل و منفعل
آنست که منفعل مر صفات فاعل را بپذیرد چون بفاعل پیوسته
شود یا بذات یا بمیانجی چنانکه آهن مر گرمی و درو شنی از آتش
بپذیرد و جسم مر حرکت او او را از نفس بپذیرد و فاعل مر
صفات منفعل را نجوید و نگیرد پس گوئیم که افلاک و کواکب
مر صانع حکیم را میانجیان نخستین اند مر مصنوعات جزوی
از آنست که مر صفت همیشگی را اندر دائمی بر فعل از او یافته اند
و دیگر فاعلان که فرودار آنند باندازه نزدیکی ایشان بدو
مر فعل را و صفت را از او گرفته اند و هر یکی باندازه خویش فعلی
همی کند چنانکه خدای تعالی همی گوید قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ
فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا پس گوئیم که تا صانع عالم
صانعست افلاک فساد نپذیرند و دلیل بر درستی این قول آنست
که آنچه از مطبوعات همی بفاعلان طبیعی نزدیک شوند صفات
او را همی بگیرند و تا بدان همی پیوسته باشند آن صفات از ایشان
جدا نشود چنانکه سنگ و آهن و هوا و جز آن تا با آتش نزدیک باشند
که فاعل طبیعی است روشن و گرم باشند همچو آتش و اگر از آتش

هرگز جدا نشوند و از او دور نمانند روا نباشد که هرگز سرد و تاریک
شوند اما اگر صانع عالم از صنع باز ایستد واجب آید که مر فلک را فعل اثبات
و چون فعلش نماند هستیش نیست شود از بهر آنکه پیش از این درست
کردیم که مر وجود او را علت این فعلست کز او همی آید و بر این صورت
موجود شده است و آنچه مر وجود او را علت فعلی باشد کز او آید اگر
فعل از او نشود وجود او عدم شود از بهر آنکه فعل و نافعل متقابلاتند
چون وجود و عدم و اگر صانع حکیم از صنع باز ایستد آنگاه او نه صانع
باشد و اگر چنین باشد مر فلک را که بدو نزدیکست وجود بصنع او
یافته است فعل نماند و چون فعل که وجودش بدانست نماند مر ذات
او را هستی نماند و این خواستیم که بگوئیم و لله الحمد

فعلش که وجودش برانست

قول سیزدهم (اندر حدث عالم)

هر چند که اندر درست کردن انفعال جسم اثبات حدث عالم جسمی کردیم خواهیم
که قولی تمام مفرد اندر حدث عالم بگوئیم تا نفوس را مجویان را
سوی عالم حقیقت دلیلی باشد و توفیق بر آن از خدای خواهیم
پس گوئیم که اختلاف اندر میان مردمان اندر قدیمی و محدثی
عالم روندست و چون دو تن یک چیز را بدو صفت متضاد
بگویند ناچار یکی از ایشان دروغ زن باشد و حد راست گفتن
آنست که مر چیز را بصفت او گوئی و حد دروغ گفتن بعکس آنست
چنانکه مر چیز را بصفت او نگوئی و حد اعتقاد بیت که چون

مر او را بقول گذاری آن قول راست باشد و باطل بر عکس آنست
و آن اعتقادی باشد که چون مر او را بقول بگذاری آن قول دروغ
باشد و خلق بجملگی اندر قول و اعتقاد میان راست و حق و
دروغ و باطل بد و فرقت شده اند و راستگویان و محققان را
نام مؤمنانست و دروغ زنان و مبطلان را نام کافرانست چنانکه
خدای تعالی همی گوید ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ
مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ و دیگر جای میگوید ذَٰلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ
كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ و اندر سلب صفتی از
چیزی ایجاب ضد آن صفت باشد مر او را چنانکه چون درست
کنیم که عالم قدیم نیست ثابت شود که محدثست و اندر سلب
قدیمی از او ایجاب حدث باشد مر او را و چون ثابت درست کنیم که عالم
محدثست قدیمی را از او نفی کرده باشیم و خواهیم که اندر این
قول هر دو دعوی ثابت کنیم که عالم محدثست و بدانچه از این معنی
گوئیم صلاح دین حق جوئیم از بهر آنکه اندر اثبات حدث عالم
قوت توحید و ضعف تعطیل است و اندر توحید صلاحست و
اندر تعطیل فسادست والله الموفق والمعین گوئیم که این عالم
جسمیست بکلیت خویش اگر درست کنیم که جسم محدثست عالم محدث
باشد از بهر آنکه صورت عالم بر جسمست پس گوئیم که جسم موجودست

از دو بیرون نیست یا همیشه موجود بوده است و این صفت چیز
قدیمست یا موجود شده است پس از آنکه نبوده است و این صفت
محدثست و جسم یا متحرک باشد یا ساکن باشد و هر جسمی که
متحرک باشد از حالی بحالی دیگر گردنده باشد و جسمی که بجنبد
مر او را حالی نو شود که پیش از آن مر او را آن حال نبوده باشد تا
بدان سبب بجنبد و دلیل بر درستی این قول آنست که ما مر
جسم آرمیده را بینیم که بجنبد پس بدانیم که مر او را کاری نو شد
تا بدان بجنبد و اگر مر او را حالی نو نشدی هم بر آنحال که بود بماندی
و چون مر او را از آن حرکت که پدید آمد بر حالی دیگر یافتیم
از آن دلیل گرفتیم بر آنکه حادثی افتاد و چون حرکت محدث
باشد هر متحرکی محدث باشد پس عالم که جسم متحرکست محدثست
و نیز ما مر جسم را هم موجود همی گوئیم و هم متحرک و ظاهر است
که حرکت جسم ذات او نیست چه اگر حرکت ذات جسم بودی چون
وجود جسم ثابت شدی حرکت او با او ثابت شدی و ظاهر حال
نه چنین است پس درست شد که حرکت مر جسم را حادثی باشد که
سپس از وجود او پدید آید مر او را و همچنین است سخن اندر سکون که
او نیز حادثست اندر جسم نبینی که بوجود جسم وجود سکون
او لازم نیاید و چون این هر دو صفات حادثاند و جسم از ایشان
خالی نیست درست شد که جسم پیش از این دو حادث نبوده است

وبا ایشان برابر موجود شده است وآنچه او از محدثی پیشتر
نبوده باشد قدیم نباشد وآنچه قدیم نباشد محدث باشد
پس جسم محدث باشد وچون درست کردیم که حرکت مر جسم را
بحدث لازم آید نه بذات اکنون بیان کنیم که روا نیست که حرکت
قدیم باشد وبرهان برین قول آنست که گوییم مر جسم را حرکت نیست
جز بگشتن او از مکانی بمکانی دیگر واگر روا باشد که مر جسم را
حرکت باشد بجز بگشتن او از مکانی بمکانی دیگر پس روا باشد
که جسم از مکانی بمکانی دیگر شود بی آنکه مر او را حرکتی باشد
واگر این محال باشد آن نیز محال تر باشد که حرکت جسم جز بگشتن
او باشد از مکانی بمکانی دیگر وبمکانی دیگر شدن نباشد مر
جسم را مگر از مکان نخستین خویش از بهر آنکه گفتیم که حرکت
جسم بانتقال باشد وانتقال گشتن باشد از مکانی بمکانی دیگر
پس حرکت جسم بضرورت محدث باشد از بهر آنکه او پیش از
آن حرکت اندر مکان نخستین بوده باشد تا بمکانی دیگر شود واگر
کسی گوید که مر جسم را حرکت نیز بگشتن حال وصورت او باشد
مر آن حرکت را هم این حدث لازم آید از بهر آنکه جسم سوی صورتی
از صورتها آید که پیش از آن حرکت بر آن بوده باشد پس این حرکت
نیز محدث بوده باشد بانتقال از حالی بحالی دیگر واین جز محدث
نباشد آنگاه گوییم اگر جسم قدیمست همیشه بوده است واگر حرکت

او محدث نیست پس همیشه متحرک بوده است واگر چنین بوده است
پس همیشه حرکات موجود بوده است واگر گوید حرکات همیشه
موجود نبوده است وموجود شده است گفته باشد که جسم متحرک
نبوده است وباز متحرک شده است وبحدث جسم اقرار کرده باشد
وحرکات معدود است از پس یکدیگر ومحالست قول آنکس که گوید
حرکت یکی است وقدیمست از بهر آنکه حرکت بگشتن باشد جسم را
از جائی بجای دیگر یا از حالی وصورتی بحالی وصورتی دیگر و
این محدثی ظاهر باشد پس واجب آید که گوید حرکات همیشه و
بسیارست وبی نهایت نه یکی است وچون مر جسم را قدیم گوید و
حرکات را قدیم گوید باید که حرکات همیشه موجود باشد وروا
نباشد وروا نباشد که مر حرکات قدیم را نخستینی باشد یا حرکتی
باشد که پیش از او حرکتی نبوده باشد از بهر آنکه اگر حرکتی باشد
که پیش از او حرکتی نبوده باشد بضرورت آن حرکت محدث باشد
وهر چه پس از او باشد آن حرکات نیز محدث باشد چون حرکات را
اوّلی باشد واگر مر او را اوّلی نباشد وهر یکی از آن پس از دیگر
پدید آمده باشد هر یکی از آن محدثی باشد ومحال باشد گفتن
که چیزهانیست قدیم که هر یکی از آن محدثست وبرهان بر
این قول آنست که بضرورت عقل معلومست که روا نیست که چیزهائی
باشد موجود که از آن بعضی هنوز موجود همی شود واو خود قدیم

باشد از بهر آنکه این چیزهای قدیم از دو بیرون نیست یا
هر یکی از آن پیشتر از دیگری موجود شده است یا هر یکی از
آن سپس از دیگری موجود شده است واگر گوید هر یکی
از این حرکات قدیم پیش از دیگری موجود شده است این محال باشد
از بهر آنکه آنگاه همه یک حرکت باشد وهمه نخستین باشد
واگر چنین باشد همه محدث باشند واگر گوید هر یکی از این
حرکات سپس از دیگری موجود شده است نیز همه محدث باشد
وبهر دو روی همه حرکات محدث باشند از بهر آنکه درست
کردیم که اگر حرکت را آغاز بود محدث بود واگر آغازش بود
چون بسیار بود وپس یکدیگر بود واجب آید که مر هر یکی را
وجود سپس دیگری بود وحد محدث آنست که وجود او پس
از وجود دیگری باشد وچون ظاهرست که حرکات بسیارست
وهر یکی از آن محدثست قول آنکس که گوید حرکات که هر یکی از
آن محدثست قدیمست باطلست وچون درست کردیم که حرکت محدثست
محالست قول کسی که او گوید جسم همیشه متحرک بود از بهر آنکه
اگر جسم متحرک قدیم باشد حرکات او قدیم باشد وچون درست
شد که حرکات قدیم نیست درست شد که متحرک قدیم نیست
وگفتن که حرکات محدثست ومتحرک قدیم است قولی محالست
وقولی که محال را لازم آرد محال باشد وهمین است سخن اندر سکون

جسم وروا نباشد که گوید جسم همیشه ساکن بود از بهر آنکه
امروز متحرکست وآنچه حال او بضد آنکه بر آن باشد بدل
شود قدیم نباشد واگر گوید هر حرکتی از جملگی حرکات پیش از
دیگری بود تا مر جملگی حرکات را قدیم گفته باشد جواب او آنست
که گوییم هر حرکتی که موجودست پیش از حرکتی بود که هنوز
موجود نشده بود لیکن پس از حرکتی بود که موجود شده بود
وقدیم مر موجود را گویند نه مر معدوم را پس لازم آید بر تو
بر این دعوی که هر حرکتی از حرکات سپس از حرکتی موجود بود
وچون چنین باشد همه محدث باشند وچون حرکت امروزین
مر فلک را محدثست بدانچه سپس آن دیگر حرکتیست هر حرکتی که
سپس از حرکتی بود نیز محدث بود واگر از جملگی حرکات یک
حرکت بود که آن سپس از دیگری نبود لازم آید که آن حرکت محدث
بود بدانچه آغاز حرکت بود وبمحدثی آن حرکت که تو همی گویی
قدیم بود همه حرکات محدث باشند واز این مسئله مر دهری را
رهائی نیست واگر عالم قدیمست حال او از دو بیرون نیست
نبوده است یا هرگز مر گشتن احوال وحوادث را نپذیرفتست وبا
وجود حوادث وبرگشتن احوال او قدیم بوده است وآنچه ما
امروز همی بینیم اندر عالم گشتن حالها وحوادثی که آن هرگز
نبوده است واکنون همی باشد دلیلست بر آنکه نه حوادث با عالم

قدیم بوده است ونه عالم حوادث ناپذیر بوده است پس درست
کردیم که عالم قدیم نیست از بهر آنکه حوادث قدیم نیست وعالم
پذیرای حوادثست وآنچه او پیش از حوادث نبوده باشد محدث
باشد پس عالم محدثست **ونیز دلیل بر محدثی عالم** آنست که اجسام
لطبیعی هر یکی از ضدّ خویش گریزنده اند بطبع وچون این ضدّ
اندر اجسام جمعند وبطبع از یکدیگر گریزنده اند وگریختن با
جمع شدن ضدّ اند این حال دلیلست بر آنکه فراز آمدن ایشان
بقهر قاهریست وقهر سپس از طبع باشد وآنچه او سپس از
چیزی دیگر باشد محدث باشد پس آنچه مر طبایع را پذیرفته است
یعنی مفردات آنرا وآن جسمست محدثست ونیز گوئیم که اجسام
عالم از خاک وباد وآب وآتش جزوهای عالمند واندر این جزوها
فساد رونده است چنانکه گرم سرد همی شود وتر خشک همی شود
وجز آن وحکم اندر جزو وچیز همچون حکم باشد اندر کل آنچیز
مگر اندر اندکی وبسیاری تفاوت باشد میان ایشان پس روشن
فساد اندر اجزاء عالم همی حکم کند که فساد اندر کلیّت عالم نیز
رونده است ولیکن بدانچه اجسام عالم بزرگست از افلاک و
اجرام وجز آن واز ما دور است مر آن نقصانها را که اندر آن
همی آید اندر او نمی یابیم ونیز چون فساد اندر آن بزمان دراز
همی آید بسبب بزرگی آن اجسام گروهی را از مردمان همی گمان

اوفتد که کل عالم همی فساد پذیر نیست ولیکن فساد اندر او بحکم این
فساد کاندر اجزای او ظاهر است واجبست ودرازی مدت وپدید
نا آمدن آن فساد بمدتی اندک مر او را از حکم فساد پذیر فتن بیرون
نبرد وآنچه فساد پذیر باشد محدث باشد پس عالم محدثست
واهل طبایع مر عالم را ازلی گفتند وگویند که چیزها از این چهار طبع
همی بوده شود چون گرمی وسردی وتری وخشکی بی آنکه تدبیری
وتقدیری از جز ایشان همی بدیشان پیوندد وهمی ننگرند
که این چهار چیز که یاد کردیم صفتها اند ومر صفتها را از موصوف
چاره نیست تا بر او پدید آید وآن موصوف که مر این چهار صفت را
برگرفته است جسمست که مر او را حرکت فریست وگشتن احوالست
ومکان گیر وقسمت پذیر است پس این چیزی باشد بردارنده این
چهار صفت نه مفردات طبایع باشد **آنگاه گوئیم** کز این موصوف
که مر این چهار صفت را برگرفته است ایدون دانای گویای فاعل
با خواست رونده که مردمست چرا مرکب شد چون اندر این چهار
چیز که یاد کردیم وشما همی دعوی کنید که این محرکت فی الاصل
که این مرکب که مردمست با این صفات عجایب که مر او راست از
آنچیز ترکیب یافته است که او مر آن صفات را برگرفته است که مر آن
صفات را با این صفات هیچ مناسبتی نیست واندر آنچیز که از این
صفات که او علم وارادت ونطق وعقلست هیچ چیز نیست واگر

مر آن صفت پذیرا که مر آن چهار صفت را پذیرفته است مدبری
ومقدری نیست آن جسم صفت پذیر بشکلها وصورتهای بسیار
ومختلف چرا قسمت پذیرفت وچون بعضی از این چیز که مر
گرمی وسردی وتری وخشکی را برگرفته است جمع شد از او مرغ
بی عقل وبی نطق وپرنده آمد وبعضی از این چیز هم جمع شد
واز او مردی عاقل وسخنگوی ورونده آمد وبعضی هم از این چیز
جمع شد واز او گل خوشبوی ونرگس مشکین آمد وبعضی از او
هم جمع شد واز او زهر گیاه وزالک ناخوشبوی آمد دانستیم
که این معانی مختلف اندر این مصورات نه از این صورت پذیر آمد
بلکه از مدبری آمد واگر این جوهر که مر این چهار صفت را برگرفته
بود بذات خویش قسمت پذیرفت چندین تفاوت اندر صورتها
کز او پدید آمد از کجا آمد بلکه بایستی که همه بیک صورت آمدندی
بی هیچ دیگرگونگی واگر تفاوت اندر مصورات بکمی وبیشی
ماده آمدی بایستی که همه موالید با اتحاد در طبایع بر یک صورت
بودندی آنگاه یکی خردتر ویکی درازتر ویکی بزرگتر ودیگری
کوتاهتر از آنکه همه بیک صورت بودندی چون یکی گرم و
خشک وتیز مزه آمد چون سیر ودیگری گرم وخشک وتلخ و
خوشبوی آمد چون مشک ویکی سرد وخشک آمد چون کافور و
دیگری سرد وخشک آمد چون افیون وهمین اختلاف وتفاوت

که اندر چیزهای بوئیدنیست اندر چیزهای خوردنی هست تا
یکی گرم وتر چون شکر است ودیگری گرم وخشک چون پیاز
این حال دلیلست که تفاوت اندر مصورات از بردارنده این
چهار طبع بصنع مقدّری ومصوّری حکیمست **آنگاه گوئیم** که
معلومست که مر این طبایع را این جوهر پذیرفته است که جسمست
وروا نباشد که چیزی که او مر معنیها را پذیرفته باشد ازلی
باشد از بهر آنکه این صفات اندر این جوهر بدانچه از حالی بحالی
همی گردد چنانکه چیز گرم سرد همی شود وچیز خشک تر همی
شود وتر خشک همی شود گواهی همی دهد که این جوهر پذیرنده
این صفات نبوده است وسپس از آن بحدث مر این صفات را پذیرنده
شده است وهر کسی داند که پذیرفتن چیز مر چیزی را سپس
از ناپذیرندگی او باشد مر آنرا وبدید آمدن بعضهای این
جوهر با این معنیها وبدین صفتها وصورتها که یاد کردیم
امروز وباز برخاستن این معنیها وصورتها از آن همی گواهی
دهند که هنگامی بود کز این معنیها وصورتها چیزی بر این صورت
پدید نیامده بود وباز پدید آمد از بهر آنکه آنچه امروز همی
پدید آید از بعضهای این جوهر با این صفتها وصورتها پیش از
این بوده است واین پدید آمدن باز پسین است مر این پدید آمدنها را
که پیش از این بوده است وآنچه مر عدد گشتن حالهای او را باز

بر اینجوهر پذیرنده … بر اینصورت پذیرنده …

پیمن باشد مر آن گشتنها را نوبتی پیشتر باشد از بهر آنکه اگر مر
نوبتهای حال گشتن او را اولی نباشد بینهایت باشد و آنچه
بآخر رسد مر او را نهایت باشد و امروز حوادث بآخر است پس
پیدا آورده ایم که مر عدد پذیرفتن این جوهر که جسمست مر این
معنیها و صورتها را نهایتست و آن نهایت این حوادث و معانیست
که امروز بر اوست و آنچه او مر حوادثی را که بر او پدید آمده
باشد بعددی متناهی پذیرفته باشد ازلی نباشد پس جسم
وطبایع ازلی نیست ونیز گوئیم که نه اندر این طبایع و نه اندر
این جوهر که مر این را پذیرفته است عقل و علم و نطق هست
و نه اندر حرکت که این جوهر صورت همی بدو پذیرد این معنیها
هست و محال باشد که چیزهائی که مر ایشان را قدرت و علم و
نطق و خواست نباشد بذات ایشان چیزی آید که مر آن را
این معنیهای شریف باشد که هر یکی از آن نه جزء یار خویشست
و نه جزء اعراض است از چیزی که مر او را از این معانی شریف
چیزی نیست لبته آنگاه گوئیم که مردم که او جسمی است نفسی
که مر آن نفس را زندگی و خواست و تمیز و نطق و جز آن کمالست
مر آن جسم را که او مر گرمی و سردی و تری و خشکی را بر گرفته است
از بهر آنکه از این تمام تر از آن جسم چیزی نیامده است پس پدید
آمد که مردم علت تمامی جسمست و آنچه مر او را علت باشد

او معلول باشد و آنچه معلول باشد محدث باشد پس جسم
محدثست واگر مر کسی را اندر این قول که گفتیم هر چه مر او را
علت باشد محدث باشد شکی افتد و گوید این قول نه درستست
باید که سخن بعکس این قول درست باشد پس گوئیم که آنچه مر او را
علت نباشد محدث باشد و این محالست از بهر آنکه خدایست سبحانه
و تعالی آنکه مر او را علت نیست و چون این قول محالست پس آن قول
که گفتیم هر چه مر او را علتست محدث درستست و اندر این
قول هم اثبات حدث جسمست و هم اثبات صانع حکیمست واهل
مذهب دهری که مر عالم را قدیم گویند همی گویند که صانع
موالید از نبات و حیوان و مردم نجوم و افلاکست وما اندر دیگر
این قول بحق سخن گوئیم و گوئیم که این قول از ایشان اقرار است
باثبات صانع و خلاف اندر مصنوعست که ایشان همی گویند
مصنوع جز موالید نیست و ما همی گوئیم که جملگی عالم جسم را
هر چه اندر اوست مصنوعست پس گوئیم که عالم بکلیت خویش
این جسم مدور است که همی گردد از حاشیت او که آن سطح بیرونی
فلک اعظم است تا بدان نقطه مرکز عالم که آن میانه این فلکست
که یاد کردیم با هر چه اندر اوست و هر شخصی از اشخاص نبات
و حیوان و هر جزوی از اجزاء آن از عالمست پس اگر صانع موالید
افلاک و نجومست و عالم با موالید خویش عالمست بجملگی لازم

آید که بعضی از عالم بقول ایشان مصنوع خویش باشد و محال
باشد که قدیمی باشد که بعضی از او محدث باشد و بعضی
از او نه محدث و چون معلومست که این بعض از عالم که او
موالید است محدثست آن دیگر بعض نیز محدث باشد واگر
عالم صانع بعضی از ذات خویش باشد این صانع اندر ازل ناقص
بوده باشد و آنچه اندر ازل ناقص باشد همیشه ناقص باشد
و آنچه همیشه ناقص باشد روا نباشد که وقتی نه ناقص باشد
و عالم امروز که موالید با اوست ناقص نیست پس پیدا شد
که عالم همیشه نبوده است و چون ظاهر است که بعضی از عالم
مصنوعست و عالم همه جز بعضهای خویش چیزی نیست دلیلست
که همگی عالم مصنوع باشد از بهر آنکه آنچه تمامی او بعضی
از او باشد که آن بعض جز مصنوع نباشد ناچار او مصنوع
باشد چنانکه چون اندر پایهای تخت تمامی تختست و پایها
تخت مصنوع است پس تخت نیز مصنوعست ونیز گوئیم که عالم
جسمست و با صورتست و مر جسم را صورت بدو گونه باشد یکی آن
باشد که مر صورت او را سبب سپری شدن مادت او باشد و
بس و آنچه از اجسام بر این صورت باشد از او فعلی نیاید که آن
فعل از او جز بدان صورت نیاید چون پاره سنگ یا سفالی یا جز آن
که مر او را صورتیست که فعلی اندر آن صورت بسته نیست پس

دانیم که مر این سنگ پاره را بر این صورت کسی بقصد ننهاده است
و دیگر آنست از جسم که مر او را صورتیست که از او بدان صورت فعلی
آید که از ماده جز بدان صورت آن فعل چون پاره آهن که مر
مر او را دراز و تنک کرده باشند و بر جانب او دندانهای بریده
و مر او را بدو سر دستها بر نهاده باید و مر چوب سطبر را ببرند
و آن اره است که آن فعل از آن آهن جز بدان صورت نیاید پس
بدانیم که مر این ماده را بدین صورت کسی بقصد کرده است واکنون
بر سخن خویش باز شویم و گوئیم که مر عالم را بجملگی صورتیست
و شکلی که آن تمامتر صورتی و استوارتر شکلی است و آن شکل
مستدیر است که آن محکمتر شکلی است و معتدلتر شکلی از بهر
آنکه اندر دایره جائی فراختر از جائی نباشد چنانکه اندر دیگر
شکلها زاویه باشد که گوشه از آن تنک باشد و آنچه جائی
از او تنک باشد و جائی فراخ باشد معتدل نباشد پس از شکلها
شکل مستدیر است که معتدلست و بس و دلیل بر آنکه شکل
مستدیر محکمتر شکلی است قیاس از خایه مرغ توان گرفتن که
پوست بیرونی او سخت ضعیفست و چون شکلش مستدیر است
اگر چه قوی مردی مر او را بغیر از فشردن خواهد که بشکند نتواند
شکستن و اگر آن پوست ضعیف چیزی جز بشکل مستدیر باشد
باندک فشردن بشکند و اجسام چهارگانه اندر این شکل مستدیر

معتدل محکم بترتیب حکیمی نهاده شده است چنانکه سخت ترِ جوهر که مایهٔ موالید است و آن خاکست بمیانهٔ عالمست و آب کزاو برتر و نرمتر است و با او آمیخته است با او هم پهلوست تا نبات و حیوان از ایشان حاصل همی آید و مر نبات را سر اندر این جوهر سخت که زمینست استوار همی شود از بهر غذا کشیدن و دیگر سرش سوی این جوهر نرم که هواست همی براید تا مر بارها و برگهای او را هوای نرم نگاه دارد و نیازارد و اشخاص نبات و حیوان اندر این جوهر همی افزایند و همی بالند و برتر از هوا آتش است که او مر آب را و خاک را گرم کند و مر نبات را سوی خویش برکشد و مر آب را بخار برانگیزد تا اندر هوا سپس از تلخی و شوری خوش و گوارنده بباشد و حکمتها اندر ترکیب عالم و اجسام او و نبات که اگر بشرح او مشغول شویم کتاب دراز شود و از مقصود خویش فرو مانیم پس این همه صورتها و شکلها و ترتیبها که حاصلند و این احوال ما را دلیل است بر آنکه مر این جسم را بر این صورتها صانعی نهاده است قادر و حکیم بقصد خویش چنانکه مر آن پارهٔ آهن را بدان صورت که یاد کردیم صانعی بقصد خویش کرده است تا آن فعل از او بدان صورت قصدی همی بیاید و چرا دهری مر قصدِ آهنگر را اندر آن آهن پاره بسبب آن فعل کز آن همی بدان صورت آید کز او است منکر نشود و مر قصد آن حکیم را که مر این

اندر این جسم کلی که از معانی که ظاهر است اندر این جسم کلی بدین ترتیبها و شکلها همی حاصل آید

جسم کلی را بدین صورتها بنگاشتست که چندین فعلهای شگفت بدین صورتها از آن همی بیاید منکر شده است و اگر محال باشد که آهن پارهٔ از ذات خویش بصورت اره شود و مر چوب را ببرد محالتر از آن آن باشد که این جسم بدین عظیمی اکسی گوید که او بذات خویش بدین قسمتها منقسم شده است و هر یکی از آن اقسام صورتی دیگر یافته است که از هر یکی بدان صورت که یافته است کاری همی آید که از دیگر یاران او آن کار نیاید بی آنکه کسی مر او را بدان قسمتها کرد و بدین صورتها مر او را بنگاشت و چون مر صورتِ قصد را اندر عالم تقدیر کردیم گوییم قصد اندر چیزی مر خداوندِ خواست را باشد و خواست سپس از ناخواست باشد و آنچه بودش او سپس از ناخواست بوده شده است محدث است پس عالم که او بخواست سپس از ناخواست بوده است محدث است و مر عالم را زندگی نیست **و دلیل بر درستی این قول** آنستکه این طبایع سه گانه که نزدیک ما اند از خاک و آب و باد همی بی زندگیند پس همی دانیم که این دیگر اجسام که برترند و فعل از همگنان بباری یکدیگر همی آید همچنین نازنده اند و آنچه او زنده نباشد از او زنده نیاید و مر او را فعل بحقیقت نباشد بلکه فعل مر زنده را باشد و فاعل قدیم باشد و زنده و آنچه زنده نباشد محدث باشد و بی فعل نیز عالم که نه فاعلست

و نه زنده است محدثست و قولِ مجمل اندر حدوث عالم آنست که عالم جسمست و جسم منفعلست چنانکه پیش از این اندر فاعل و منفعل گفتیم و فاعل پیش از منفعل باشد و آنچه پیش از دیگری باشد قدیم او باشد و آنچه سپس از چیزی دیگر باشد قدیم نباشد پس عالم قدیم نیست بدانچه جسمست و جسم منفعلست و منفعل پس از فاعلست و این خواستیم که بیان کنیم اندر این قول که گفتیم و لله الحمد

قول چهاردهم (اندر اثبات صانع) پس از آنکه سخن اندر حدثِ عالم بقدر کفایت گفته شد قول اندر اثبات صانع حکیم واجب آمد گفتن و هر چند که اندر بیان حدثِ عالم ایجاب صانع مر عقلا را ظاهر کردیم خواهیم که قولی شافی اندر اثبات صانعِ حکیم بگوییم بتصریح تا چون خردمندان بر این قول مطلع باشند دامنِ دینِ حق را بدستِ اعتقاد در دست بگیرند و از مکر و کید و دام معطلان بپرهیزند و بدانند که آنکسانی که مر حکمت را از رسولِ حق نیاموختند پس از آنکه خدای تعالی گفته بود **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ** و از ذاتِ ناقصِ خویش سخنانِ بی اصل گفتند و مر آن را اندر تعطیل و تمثیل مرتب کردند تا مر ضعفایِ خلق را بدان صیدِ خویش گرفتند و اندر هلاک و رنج جاویدی افکندند مانند عنکبوتان بودند از بهر آنکه عنکبوت خانهٔ ضعیف را

از ذاتِ خویش پدید آرد و بسازد بی هیچ اصلی تا بدان مر جانوران ضعیف را چون مگس و پشه صید کند و بهلاک افکندشان و خدای تعالی اندر این گروه همی گوید بدین آیه **مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ** پس ما گوییم اندر اثباتِ صانع که جسم جوهری منفعلست چنانکه شرح آن پیش از این گفتیم و مفعولات و مصنوعات بجملگی اجسامست و مصوراتست و صورت بر اجسام بر آن دو رویست که پیش از این یاد کردیم کز او یکی بر صورتیست کز او بدان صورت فعلی همی بیاید چون پارهٔ سنگ یا جز آن و دیگر صورتیست کز او فعلی همی آید که آن فعل از او جز بدان صورت نیاید و آن صورت جز بقصدِ قاصدی نباشد بر آنجمله چون دست افزارهای صانع که از هر یکی از آن بصورتِ او فعلی آید و چون دست مردم که چندین افعال از او بدین صورت که دارد همی بیاید و چون اجسام و چون اجسامِ بزرگِ عالم بر صورتهاییست یعنی خاک و آب و باد و آتش و افلاک و فلکیات کز ایشان هر یکی همی فعلی آید که آن فعل از یارانِ او همی نیاید و مر هر یکی را از آن صورتی مفرداست که آنرا همی طبع گویند پس پدید آمد که از هر صورتی همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم جز

بدانصورت نشاید از بهر آنکه آتش و باد و آب و خاک همه یک
جوهرند که آن جسمست و از آن آتش بدان صورت که یافتست
همی فعلی آید که آن فعل از دیگر یاران او نیاید هرچند که
همه اجسامند و از آن جسم که مر صورت آب را یافتست بدان
صورت نیز همی فعلی آید که آن فعل از آن جسم که مر صورت
آتش را یافتست همی نیاید و چون حال اینست ظاهر شد که مر
اجسام را بدین صورتها صانع حکیم نگاشتست از بهر حاصل آمدن
این افعال از ایشان و اکنون که صانع را ثابت و واجب کردیم گوئیم
که چون مر هر جسمی را صورتیست و صورت بر اجسام بر این دو
رویست که یاد کردیم لازم آید که صانع عالم جسم نباشد از بهر
آنکه اگر صانع عالم جسم باشد از این دو صورت یکی بر او باشد
و نشاید که بر او آن صورت بی فعل باشد از بهر آنکه فعل ظاهرست
و اگر صانع با صورت قصدی باشد مر او را نیز صانعی لازم آید
که مر او را بر آنصورت نهاده باشد آنگاه باز آن صانع صانع عالم
اگر جسم باشد همین سخن بر او لازم آید و اگر صانعان بینهایت
شوند صنع بمصنوع عالم نرسد و مصنوع عالم ظاهرست پس
ظاهر کردیم بدین فصل که صانع هست و نه جسمست و دلیل دیگر
بر هستی صانع آنست که گوئیم پدید آمدن مصنوعات از حیوان
و نبات اندر عالم بیاری دادن اجسامست مر یکدیگر را و منازعت

ایشان با یکدیگر اندر پذیرفتن صنع سپس از آنکه مر ایشان را ترکیب
از طبایع متضادست نیست مگر منازعتی که اندر آن صلاحست مر پدید
آینده را از این اجسام و آن پدید آینده اشخاص موالیدست و اجسام را
اندر فعل و انفعال و طاعت و عصیان کردن داده اند مر صانع را
که او نه جسمست و شرح این قول و تفصیل این مجمل آنست که
گوئیم مصنوعات و مصورات جزوی بر جوهر خاک همی پدید
آید با آمیختن او با آب که مر آن آمیخته را گل گویند چنانکه خدای تعالی
همی گوید هو الذی خلقکم من طین ثم قضی اجلا و گشتن چیزی
از حالی که بر آنحال باشد از چیزی دیگر که بدو پیوندد دلیلست
بر منازعتی که میان ایشان بیفتد تا بدان منازعت از حال خویش
بگردند پس خاک و آب چون هم بیامیزند هر یکی از ایشان از حال
خویش همی بگردد و هر یکی از ایشان مر یار خویش را همی متغیر کند
و اندر این منازعه که میان ایشانست صلاحست مر آنصورت را
کز آن گل همی ظاهر شود بدان قوت فاعله که او نه جسمست و
اندر دانهٔ نبات و نطفهٔ حیوان نهفته است از حس و ظاهرست
مر عقل را و همچنین گرم کردن آتش مر هوا را و آب و خاک را مساعدتست
از او با ایشان و آمیختن است با ایشان و بر کشیدن آتش مر اجزای
آب را سوی هوا و جدا کردن مر او را از حیز او و از کل او و منازعت
ظاهرست و نیز گوئیم این فعل از آتش چون عصیانیست مر صانع را

خویش را بدانچه مر دیگر اجسام را همی جز چنان کند که صانع مر
ایشان را چنان کرده است و مر هر یکی را جز آنجا همی برد و نهد که او
نهاده است و اندر این منازعت و عصیان ظاهر طاعتی و صلاحی
عظیمست بباطن اندر پدید آمدن مکونات جزوی و همچنین
اندر تخمهای نبات و نطفهای حیوان قوت فاعله است که آن
نه جسمست ولیکن مر جسم را صورتگرست بصورتی که مر او را
صانع حکیم بر آن قدرت داده است و این قوت که ما یاد کردیم
اندر آن جسمست که او دانه یا نطفه است و نگاه دارنده است این
قوت مر آن جسم را از فساد مگر فسادی که اندر او صلاحی باشد
مر او را بنگاه داشت نوع خویش را یعنی آن قوت فاعله که اندر
تخم نباتست چون تخم اندر خاک با آب آمیخته شود از بهر صلاح
نگاه داشت نوع خویش اندر ذات آن دانه فساد کند تا بگدازد
بدان گرمی که از بر سوی بدو رسد و آن قوت فاعله نخست مر
آن دانه را خورد آنگاه مر خاک و آب بیرون پیرامون بدن گیرد و
مر پاکیزگیهای خاک و آب را بر خویشتن کشد و مر آن پاکیزه ها را
بتازی سلاله گویند و این نیز منازعتی باشد کز او بدانجا
حاصل شود با آن دانه و جز آن و عصیانی باشد از او مر صانع را
بروئی و طاعتی باشد بدیگر روی اما عصیان بدان روی باشد
که مر طبایع را جز چنان همی کند که بوده است و صانع مر آنرا

بران نهاده است واما طاعت بر آن روی باشد که آن فعل همی
کند که صانع مر او را بران قدرت داده است آنگاه آن نفس
نامیه که مر او را قوت فاعلهٔ نباتی گوئیم کاندر تخمست و نه
جسمست بل صورتگر جسمست بصورتی که مر او را بران قدرتست
چون مر آن گل لطیف را بخویشتن کشد و مر او را از خاکی و آبی و
صورت کلی بگرداند و گرمی آتش بیاری هوا مر آن خلاصهٔ
خاک و آب را که او فراز آورده باشد و مر آنرا بغایت لطیفی و نرمی
کرده بر یکسو کشد آن قوت فاعله از بیم هلاک شدن خویش
و از شفقت که بران صورت دارد کاندر او ست قصد بر سوی
خاک کند و مر آن جسم لطیف را شاخ شاخ کند و دست افزارها
تا بخاک اندر آویزد و غذا از او همی کند و گرمی آتش مر یکسر
او را سوی هوا بر کشد و دیگر سرش سوی مرکز فرو شود و
هرچند که آنجسم فرو بیشتر شود آن قوت فاعله بد و کار بیشتر
تواند کردن و مر همگی آنرا نگاه دارد از بهر آنکه او جسم نیست
تا جای از او پر شود و جای خالی ماند و این نیز منازعتی باشد
که آنجا حاصل شود از بهر آنکه نبات اندر حال زیادت پذیرفتن
خویش بر مثال رسنی باشد که دو تن مر او را همی کشد یکی
سوی مرکز عالم و دیگر سوی حاشیت عالم تا دراز همی شود
پس گوئیم که تباه شدن آب بخاک و خاک با آب فساد نیست کند

آن صلاحست و تباه کردنِ خاک و آب مر دانه را نیز فسادیست کاندر
آن صلاحست و بر آمدنِ یکی نبات سوی حاشیتِ عالم چون
طاعتست از او مر برکشندهٔ خویش را و چون عصیانیست مر فرو
کشندهٔ آن دیگر سر را و اندر جملگیِ آن منازعتها و متابعتها
و طاعتها و عصیانها و فسادها صلاحِ حالِ عالمست چون حالهایست
کاندر منازعت و متابعت و طاعت و عصیانِ فاعلانست و منفعلانست
اجسام و جز آن مر موالید عالم را ظهور و کون است و اندر این قسمها
ظاهر که یاد کردیم همی ببینیم این صلاحها پوشیده است این
حال دلیل است بر آنکه این افعالِ مختلف از فاعلانِ مختلف و متفاوتِ
صورت و فعل اندر ظهورِ نبات و حیوان بخواستِ صانعی
منقوش شده است که مر این فاعلان را بر این افعالِ معلوم و
محدود قدرت او داده است و این حال نیز دلیلست بر اینکه جز
بدین افعالِ مختلف ممکن نیست تمام شدنِ این مفعولات چنانکه
که اندر زرگرِ استاد انگشتری تمام جز بدست افزارهائی که مر
هر یکی را از آن صورتی و فعلی دیگر است و آن استاد اگر مر
هر یکی را از آن بجایگه و هنگام خویش کار نبندد حاصل نیاید
و شرح اندر منازعتها و موافقتها و عصیانها و طاعتها که
میانِ فاعلان و منفعلانِ عالمست که ظهورِ نبات و حیوان
از میانِ ایشانست هم بر این مثالست بلکه بیشتر و پوشیده تر

از این از بهرِ آنکه آن مصنوع از این مصنوع شریفتر است و هر چند
مصنوع شریفتر باشد آلت اندر آن بیشتر باشد مر صانع را و اگر
بتفصیلِ او مشغول گشتمی کتاب دراز شدی و مر غرض ما را از
این شرح کفایتست و سه دیگر دلیل بر هستیِ صانعِ حکیم
آنست که چون جسم که او جوهری متجزّی و صورت پذیر است
بغایتِ تجزّی و نهایتِ انفعال پیشِ ما حاضر است و معنیِ این
قول که گفتیم جسم بغایتِ تجزّی و نهایتِ انفعالست آنست که
جزوهایِ او بغایتِ خردی تجزیت پذیرد تا هر چه خردتر
صورتی از او مرکّب شاید کردن و هر چه از او صورتِ خرد
بباید صورتِ بزرگ نیز بباید مر صورتها را بدفعتهای بی‌نهایت
از پس یکدیگر همی پذیرد و صورتها بر این جوهر پدید آینده است
و اگر ما مر چیزی را از این مصوّرات نیافتیمی و مر جسمِ منفعل را
ندیدیمی ما را از این جوهر بر هستیِ صانعِ مصوّرِ مقدّر دلیل
پسندیده بودی و بایستی که بدانستیمی که مر آن صانع را
که او صنعِ خویش را بر این جوهر پدید آورد قوّتی بی‌نهایتست
از بهرِ آنکه فعل پذیری دیدیم که مر فعل را همی بدفعاتِ بی
نهایت بپذیرد و هر خردمندی بداند که اندر اثباتِ فعل‌پذیر
اثباتِ فعل کننده باشد از بهرِ آنکه این دو چیز از متضایفانست
کاندر اثباتِ یکی از آن اثباتِ آن دیگر پوشیده باشد چون خداوند

نهشده باشد نخ

وجودِ

و بنده و پدر و پسر و جز آن و چون جوهرِ منفعل ظاهر است
فاعل ثابتست و ظهورِ منفعل بر وجودِ فاعل دلیلست و چون
این جوهرِ منفعل سرشته است و بدفعات از او همی صورت
آید پس یکدیگر بایستی که بدانستمی که مصنوعاتِ فاعل که بر
این منفعل کار کند میرنده باشد چنین که هست از بهرِ آنکه اگر
مصنوعش میرنده نبودی منفعلش سرشته نبودی بلکه
سخت بودی چنانکه بنگر چون همی بخواهد که مصنوع او تباه
نشود منفعلِ خویش همی از سنگ و آهن و جز آن گیرد و چهارم
دلیل بر هستیِ صانع آنست که اجزای طبایع بی هیچ معنی از این معانی
که همی اندر موالید پدید آید از کلیّاتِ خویش جدا شوندی
و اجزایِ مطبوع از کلِّ خویش جز بقسر جدا نشود چنانکه بسویِ
آن بطبع باشد و آن اجزا بشکلهایِ شخصی اندر اجناس و انواع
پدید همی آید و مدّتهایِ زمانی بر آن شکلها و صورتها همی ماند
و باز باصولِ خویش همی باز گردد و جدا شدنِ جزوهایِ طبایع
از کلیّاتِ خویش و پذیرفتنِ آن صورتها بر صورتهایِ کلیّاتِ
خویش ضدّ است مر باز گشتنِ آن صورتها و جزوها را سوی کلیّاتِ
خویش و دست باز داشتن مر این صورتهای عاریتی را و نگاه
داشتن مر آن صورتهای اصلی را و روا نباشد که گوهری بطبع
دو فعلِ متضاد بیاید اگر جدا شدنِ این جزوهای طبایع که

مر صورتهای موالید را همی پذیرند از کلیّاتِ خویش و پذیرفتنِ
ایشان مر صورتهای نباتی و حیوانی را بطبعست پس باز گشتنِ آن
سوی کلیّاتِ خویش و افکندن مر آن صورتهایِ نوعی را باز
گشتنِ بدان صورتهای طبیعی بقسر است و اگر جدا شدنِ این جزوها
از کلیّاتِ خویش و پذیرفتنِ ایشان مر صورتهای موالیدی را
بقسر است پس باز گشتن بسویِ کلیّاتِ خویش بطبع است و هر دو
روی از این دو حرکت یکی نه بطبع است و هر کسی داند که باز گشتنِ
جزویاتِ مطبوعات سویِ کلیّاتِ خویش بطبعست پس جدا
شدنِ آن از کلیّاتِ خویش و پذیرفتن مر صورتهایِ شخصی را
نه بطبعِ اوست بلکه بخواستِ صانعِ اوست که او نه جسمست و
جسم مر او را مطیع است و پنجم دلیل بر هستیِ صانع آنست که بدین
اجسامِ عالم از زندگی و حرکت بخواست و شناخت و خشنودی و
خشم و شرم و جز آن از رنگ و بوی و مزه و جز آن نصیبی نیست
و از این اجسام جزوهائی که مر این معنیها را همی پذیرد بر آن صورتهای
طباعی که دارند از گرمی و سردی و تری و خشکی کاندر جزوها
طبایع همی آیند که بشکلهایِ شخصهایِ موالیدی متشکل آیند با آن
صورتهایِ طباعی مناسبتی نیست پس گوئیم که حالِ این معنیها
اندر موالید از دو بیرون نیست یا اندر او جوهریست یا عرضیست
و بدو روی ظاهر است که این معنیها که یاد کردیم از زندگی و

شخصیِ موالید را نخ

حس و عقل و نطق و جز آن مر موالید را جوهری نیست یکی بدان
روی که اگر اینمعنیها مر اینجزوها را جوهری بودی اندر اجسام
کلی که این اشخاص از آنجزوها اند که است اینمعنیها ظاهرتر و
بیشتر بودی و چون اندر کلیات این اجزا اینمعانی نیست ظاهر است
که اینمعانی مر این اجزا را جوهری نیست و دیگر بدان روی که
اگر اینمعنیها مر این اشخاص را جوهری بودی روا نبودی که این
اشخاص وقتی بی این معنیها ماندی چنین که همی ماند بمرگ طبیعی و
پوسیده شدن میوها و جز آن و چون ظاهر کردیم که اینمعنیها
اندر آن عرضی است آنگاه گوئیم که روا نباشد که معنیی از اینمعنیها
اندر چیزی بوجه عرضی پدید آید مگر از چیزی که آن معنی
اندر او جوهری باشد بر مثال روشنائی که بر خاک همی بعرضی
پدید آید از قرص آفتاب که روشنائی مر او را جوهریست و بر
مثال هوا که بعرض خشبوی شود از مشک که مر او را بوی خوش
جوهریست پس درست کردیم که اینمعنیها که یاد کردیم اندر اشخاص
مردم و جز آن از چیزی دیگر همی آید که مر او را جوهریست و آن
چیز نه جسمست چون جسم مصنوعست و اندر او از چیز دیگر این
معنیها آینده است و آنچیز دیگر بضرورت صانعست از بهر آنکه
جز مصنوع بضرورت صانع باشد و ششم دلیل بر هستی صانع
آنست که چیزها اندر عالم سپس یکدیگر است بر ترتیب و نخست

از اجسام عالم خاکست که او فعل پذیر است بی هیچ فعلی و اندر مرکز او
و برتر از او آبست که باپذیرفتن فعل اندکی فاعلست چنانکه پیش
از این یاد کردیم اندر این کتاب و برتر از آب هواست که مر او را فعل
قویتر است از فعل آب و برتر از هوا آتش است که فعل او بیشتر است
و ظاهرتر از فعل هواست و برتر از آتش فلکست با آنچه اندر اوست
از کواکب که بظاهر ایشان فاعلان محضند و جز باستقصای عقلی
انفعال اندر ایشان یافته نشود چنانکه اندر باب فاعل و منفعل
گفتیم و چون حال اینست اندر اجسام که هر جسمی که آن از مرکز
دورتر است مر او را از فعل بهره بیشتر است این حال دلیل است بر
آنکه این اجسام برین بفاعل محض که مر او را از انفعال هیچ
نصیبی نیست نزدیکند همچنانکه این جوهر که از حاشیت عالم
بغایت دور است و آن خاکست که بر مرکز است منفعل محض است
و چون منفعل محض مر خرد را ظاهر است و آنچه بر وی منفعل است
و بر وی فاعلست نیز ظاهر است پس فاعل محض مر خرد را باین
دو دلیل ظاهر شده است و اگر مر کسی را گمان اوفتد که فلک
با آنچه اندر اوست بذات فاعل است مر مصنوعات جزوی را گوئیم
صورتهای مختلف و مقدارهای متفاوت فلک و فلکیات که
فعل از ایشان پدید همی آید مر او را بر مصنوع بودن ایشان دلیل
بر است از بهر آنکه هر مصوری بحقیقت مصنوعست و مصنوعات

جز این چیزی نیست و فلک جسمی مصور است پس مصنوعست و هفتم
دلیل بر هستی صانع آنست که موالید کز این اجسام حاصل آمدست
بر این ترتیبست که گفتیم ولیکن ترتیب اجسام اندر دوری و نزدیکی
مکان ایشانست از صانع حکیم چنانکه یاد کردیم که هر گوهری
کز حاشیت این جسم کلی که عالمست دورتر است فعل مر او را کمتر است
و انفعالش بیشتر است و هر گوهر که آن از مرکز این جسم کلی دور
تر است انفعال مر او را کمتر است و فعل او بیشتر است و ترتیب موالید
اندر پذیرفتن ایشانست مر شرف صانع حکیم را بیشی و کمی و
برتری ایشان از یکدیگر نه برتری مکانیست بل برتری شرف
و پادشاهی و اندر شرح این قول گوئیم که نخست از موالید
معادنست که آن اندر ترتیب شرفی بمنزلت خاکست اندر ترتیب
مکانی و برتر از معادن نباتست که اندر ترتیب شرفی بمنزلت آبست
اندر ترتیب مکانی نبینی که مر معادن را جز اندکی فعل نیست همچنان
که مر خاک را فعل نیست و آن فعل اندک مر معادن را از آنست که
این منفعل که معدنست اندر ترتیب شرفی ایستاده است نه اندر
ترتیب مکانی از صانع حکیم و فعل معادن اندر حیوانست بدارو ها
کز آن سازند و مر نبات را فعل بیشتر است بدانچه مر حیوان را
غذاست و از طبایع غذا پذیر است و پادشاست بر طبایع بدانچه
مر او را روح نماست و آن اثر است از صانع که آن اثر مر طبایع را نیست

و پادشاهی او بر طبایع بدان اثر است و برتر از نبات حیوانست
که اندر ترتیب شرفی بمنزلت هواست اندر ترتیب مکانی لاجرم
حیوان بر نبات پادشاست بدانچه او از صانع حکیم اثری قوی تر
از آن یافتست که نبات یافتست و این اثر روح حسی است که خداوندش
جنبش بخواست است و فعل حیوان بیشتر است از فعل نبات بدانچه
او بصانع کلی نزدیکتر است نزدیکی شرفی نه مکانی و برتر از حیوان
مردمست که اندر ترتیب شرفی بمنزلت آتش است از ترتیب مکانی
و بهره او از صانع حکیم روح ناطقه است که آن برتر است از آن بهرها
که مر حیوان و نبات راست از اینست که مردم پادشاهی یافتست بر نبات
و حیوان و فعل مردم بیشتر و نیکوتر و برتر است از فعل نبات و
حیوان نبینی که مردم مر نبات و حیوان را کار فرمایست اندر فعلهای
خویش و این قوت مر او را بدانست که او بصانع حکیم نزدیکتر است
از آن دیگران نزدیکی شرفی نه مکانی آنگاه گوئیم که فلک و آنچه
اندر اوست از اجرام از جوهر آتشند لیکن بخلاصه پاکیزگیند از جوهر
آتش لاجرم برترند از این هر چهار قسم جسم و حکم و قوت آن
برینان که افلاک و کواکبند اندر این فرودینان که طبایعند و موالید است
و انفعال آن برینان جز مر عقلا را باستقصای بلیغ پیدا نیست
و از اجسام بفاعل محض نزدیکترند نه نزدیکی مکانی پس واجب است
بحکم عقل از این ترتیب آفرینش که یاد کردیم کز نوع مردم که او

اندر ترتیبِ شرف بمنزلتِ آتش است اندر ترتیبِ مکانی گروهی باشند
که ایشان پاکیزه‌تر و داناتر از اصل خویش باشند چنانکه آسمانها
و کواکب از جوهرِ آتشند ولیکن پاکیزه‌تر از اصل خویشند
و حکمها و فرمانهایِ این گروه که از مردمانِ پاکیزگان باشند
از ایشان بمنزلتِ آسمانها باشند از جوهرِ آتش اندر مردم و آنچه
فرود از اوست رونده باشد چنانکه حکم و قوّتِ آسمانها و انجم
که خلاصهٔ آتشند اندر آتش و آنچه فرود از اوست رونده است
پس گوییم که مر خردمند را ظاهر است که حکم و فرمانِ پیغمبران
اندر مردم و حیوان و نبات و معادن رونده است همچنانکه قوّتِ
آسمانها اندر آتش و باد و آب و خاک رونده است از بهر آنکه خلق
بر حکمهای ایشان کار کننده اند و مر امر و نهیِ ایشان را گردن داده اند
و امام گرفته اند پس پیغمبران علیهم السلام اندر ترتیبِ شرف
از آفرینش بمنزلتِ آسمانها اند اندر ترتیبِ مکانی از صانع حکیم
و از جوهرِ مردمند همچنانکه آسمانها از جوهرِ آتشند و برتر از
مردمند بر برتریِ شرفی همچنانکه آسمانها برتر از آتشند برتریِ مکانی
و بر مردم پادشاهند همچنانکه مردم بر حیوان پادشاست و آسمان
بر امّهات محیطست پس واجب آید که نصیبِ ایشان از صانع عالم افزون‌تر
و بیش باشد از آن اثر که بمردم رسیده است پس آن نصیب که مر
ایشان راست روح القدس است چنانکه خدای تعالی اندر عیسی گفت

وَ اَیَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ و اندر محمّد مصطفی گفت هُوَ الَّذِی
اَیَّدَکَ بِنَصْرِهِ و دیگر جای گفت نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْاَمِینُ
عَلَی قَلْبِکَ و دیگر جای گفت وَکَذَلِکَ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ رُوحًا
مِنْ اَمْرِنَا و چون فعل از افلاک و انجم آینده است بمرکز و غایتِ
آن تمام کردنِ شخصِ مردمست لازم آید که فعل از پیغمبران
که مر ایشان را منزلتِ افلاک و انجمست آینده باشد و غایتِ آن
تمام کردنِ نفسِ مردم باشد نه چیزی دیگر از بهرِ آنکه همه
مُکَوِّناتْ تمام می‌شود مگر نفسِ مردم که علم پذیر است و با تمامی
و ناتمام بتمامی حاجتمند باشد و اگر کسی را ظنّ اوفتد اندر
این حدیث بر این ترتیب و گوید اگر چنین بودی بایستی که هیچ
کس مر پیغمبر را منکر نشدی و از طاعتِ ایشان سر نکشیدی
این ظنِّ او خطا باشد از بهرِ آنکه بدانچه سنگهای سخت و شوره‌ستانها
و ریگها همی مر قوّتِ افلاک و فلکیّات را نپذیرند شرفِ مکانیِ افلاک
همی تبه نشود چون بیشتر از طبایع مر آثارِ ایشان را پذیرنده است
و همچنین بدانچه بعضی از حیوان مردم را همی طاعت ندارند
و بکوه و بیابانها اندر گریخته اند شرفِ مردم و پادشاهیِ او
بصانعِ حکیم بدین بهرهٔ شریف که یافته است اندر و نیفتاده است
پس حالِ عاصیان و بیفرمانان همینست با پیغمبران و شرفِ ایشان
بدین سبب کم نشده است و این ترتیب ظاهر است و اندر خرد ثابتست

و برتری ایشان بر خلق بجملگی پوشیده نیست و بجای خویش اندر
این معنی بشرح سخن بگوییم و بر این جایگاه این سخن اندر ترتیبِ موالید
واجب آمد گفتن پس گوییم که چون این همگان موالید اند و بدین
ترتیب بر یکدیگر پادشاهند این حالِ مشاهد دلیل است بر آنکه
هر یکی از این که بر دیگری مسلّطست او بصانع کل نزدیکتر است
از اندیگر نزدیکیِ شرفی و جوهرِ مولودی که آن از حکمت و
علم بهره‌مندتر است شریفتر است و بر آنچه از حکمت و علم بی
بهره است پادشاست چنانکه حیوان که او حسّ دارد و از دشمنِ
خویش بگریزد و جفتِ خویش را بجوید تا نوعِ او هلاک نشود
از حکمت بهره‌مندتر است از نبات که مر او را از این دانشها چیزی
نیست لاجرم حیوان بر نبات پادشاست و باز مردم که مر او را
نفسِ سخنگوی و حکمت پذیر است بر حیوان و نبات پادشاست
و پیغمبران که ایشان حکما و داناترِ خلق بودند بر مردمان
پادشاه شدند پس این حال دلیلست بر آنکه صانع عالم اندر حکمت
و علم بنهایت و غایتِ کمالست و هستیِ صانع و حکمتِ او بدین
دلیل که یاد کردیم ثابت شد و هشتم دلیل بر هستیِ صانع آنست
که مصنوعات بعضی دانشی و خوردنی و دیدنی و جز آنست و
بعضی داننده و خورنده و بیننده و جز آنست پس صنع اندر این
دو مصنوع بخلافِ یکدیگر رونده است و فعل بخلافِ یکدیگر

بدانش نباشد از فاعل و صنع اندر جسم که اثر پذیر است اثرست
و اثر اندر اثر پذیر از اثر کننده دلیل باشد و اثر کننده جز اثر
پذیرنده باشد پس تو اکنون مر آن اثر کننده را که اثر کردنِ او
بدانش ظاهر کردیم خواهی صانع گوی و خواهی نامی دیگر جز این
چون دانستی که او جسم نیست از بهرِ آنکه اگر جسم بودی اثر پذیر
بودی و اندر او اثر کننده دیگر لازم آمدی و نهم دلیل بر هستیِ صانع
آنست که چیزهای نکو اندر عالم از ضعیفی قوی شونده است و از
حالِ نقص سویِ کمالِ خویش رونده است و کلّیاتِ آن اجزا از
کمالها که جزویاتِ نکونی بدان همی رسند چون رسیدنِ مردم
بنطق و عقل و تمیز و بیرون آوردنِ صناعاتِ الوان و رسیدنِ
حیوانات بنگاهداشتِ نوعِ خویش بتناسل و رسیدنِ نبات
بپدید آوردنِ برها و تخمهایِ خویش و جز آن بی بهره اند و روا
نیست که ناقصِ دیگر ناقصی تمام شود یا از چیزی بچیزی دیگر
اثری رسد که آن اثر مر آن اثر کننده را بهره نباشد و چون حال
اینست ثابت شد صانعی که اوست بکمال رساننده این جزویات
و اثر اندر تأثیر پذیرندگان مر او راست و چون اثر اندر متأثرات
ظاهر است سوی خردمند مؤثّر هرچند که از حواس غایبست حاضر است
و دهم دلیل بر هستیِ صانع آنست که چون محسوس ظاهر و اراستهٔ
مر پذیرفتنِ استحالتِ صورتهای بسیار و مر او را بذاتِ خویش

خواستی نیست تا روا باشد که استحالت بخواست خویش پدید آرد
توانائی ندارد که زین هستی سوی نیستی شود و چون بر نیست شدن
قادر نیست روا نباشد که گوییم از نیستی سوی هستی بذات خویش
آمده است از بهر آنکه این جسم با صورت و بی‌صورت شدن مر
مصوّر را از طبیعی است و صورت پذیرفتن مر او را بتکلیف و چون
اینجسم بدانچه آسان‌تر است از دست باز داشتن صورت قدرت ندارد
و عاجز است از آنچه دشوارتر است از صورت پذیرفتن عاجزتر
باشد پس این حال گواه دلیلست بر آنکه هست کنندهٔ او نه بذات بوده است
و آراسته بودن او مر استحالت را بپذیرفتن صور گواه دلیلست بر
آنکه مر این صورتها که او بر اوست امروز از دیگری پذیرفته است و
با استحالت بدین صورت رسیده است پس گوییم که صورت کنندهٔ او مر
او را بدین صورت که هستی او بدانست صانع اوست و اینست آنچه خواستیم که بگوییم ولله الحمد

قول پانزدهم — اندر اثبات صانع عالم جسم که چیست

واجب شد بر ما که بر اثر اثبات صانع حکیم اندر چه چیزی صنع
عالم جسم سخن گوییم و مر جویندگان حقایق را بنماییم تا از شناختن
جسمانیات باثبات روحانیات رسانیم تا چون بدین مرتبت آیند
اندر علم پس از آن سوی علم توحید راه یابند از بهر آنکه هر که
مر آفریدگار را نداند مر آفریدگار را نتواند دانستن و هر که آفریده
جز جسمانیات را نداند جز جسمانی مر خدا را نداند و این شرکی محض است

تحریرا

وخدای مر مشرک را نیامرزد چنانکه همی گوید إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ
أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ و بیشتر از گروهی
که همی دعوی مسلمانی کنند و گشتن مر علما را بر خویشتن واجب
دارند و متابع هوای فاسد و رای ناقص و اعتقاد باطل خویشتند
بر آنند که فرشتگان جسمها اند که بپرند و با آواز و حروف سخن
گویند و کار ایشان عبادتست مر خدای را و گویند که جبرئیل سوی
رسول مصطفی پران بیامدی و با او با آواز و حروف سخن گفتی
و باز از پیش او باسمان پریدی و اگر خواستی خویشتن را خردتر
کردی و خواستی بزرگتر کردی و این گروه که مر فرشته را نشناسند
مر آفرینندهٔ فرشته را چگونه توانند شناختن و قول خدای تعالی
جز چنین است اندر حدیث جبرئیل که اعتقاد این جهال بر آنست از بهر
آنکه خدای تعالی همی گوید مر قرآن را روح الامین که او جبرئیلست
بر دل رسول فرود آورد تا او بزبان تازی مر مردمان را بترسانید
از خدای تعالی بدین آیه که همی گوید وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ
نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ
عَرَبِيٍّ مُبِينٍ و دیگر جای هم اندر این معنی همی گوید قُلْ مَنْ كَانَ
عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ پس گوییم که آنچه او
بر دل فرود آید مر او را عظمی نباشد و آنچه مر او را عظمی باشد

جسم نباشد بلکه روح باشد چنین که قول خدایست و آنچه
او جسم نباشد از آواز نباید پس درست کردیم بقول خدای و
ببیان عقلی که این گروه از علم حق غافلند و دل ایشان تباهی
گرفته است و بزبان تباهی بر خدای و رسول دروغ همی گویند
و خدای تعالی بر ایشان لعنت کرده است بدین آیت که همی گوید
قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ و این گروه هستند که
خود نداند و چون مر ایشان را چیزی از آفرینش خدای تعالی بنمایند
مر آن را نبینند و چون سخنی عقلی مر ایشان را بشنوانند گوش بدان
ندارند و از ستوران گمراه‌تر اند و غافلان امتند چنانکه
خدای تعالی همی گوید وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَ
الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ
بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ
أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ و چون این جهال مر روحانیات را
همی جسمانی دانند جز جسم چیزی همی نشناسند و از ایشان
آنکه پرهیزکارتر است آنست که بتقلید همی گوید خدای جسم
نیست و ایشان که این قول گویند نزدیک عقلا مشرکانند از
بهر آنکه جز جسم روحست و روحانیانند که آفریدگار خدای الله
و هر که مر خدای را با آفریده مانند کند مشرک باشد پس ما گوییم
که خدای تعالی آفریدگار این دو گونه خلق است یکی جسمانی

که آن بحواس یافتنی است و دیگر روحانی که آن بظهور فعل
خویش نزدیک عاقلان موجود است و جوهریست قائم بذات
خویش واکنون گوییم که مردم از صانع حکیم مکلّفست بر اندر
یافتن مر این دو گونه خلق را که از او یکی کثیفست و دیگر لطیف
و آن تکلیف مر او را از خدای تعالی بدانست که مر او را دو گونه
آلت داده است که بدان مر چیزها را اندریابد یکی حواس ظاهر
از چشم و گوش و جز آن و دیگر حواس باطن چون وهم و فکرت
و جز آن بر مثال خداوندی که مر بندهٔ خویش را بیل و تبر دهد
و مر او را بزمین خویش فرستد تا ببیل مر زمین را بکند و بتبر
مر چوب را ببرد و چون ما اندر خلقت خویش مر این دو آلت را
همی یابیم خردمندان ما آنست که بداند که چیزهای اندر یافتنی
بدین دو آلت مخالف نیز مخالف یکدیگرند یعنی نه همه محسوسند
و نه همه معقول چنانکه ما را نه حس بی عقل داده اند و نه
عقل بی حس و آنچه بحس یافتنی است مر وهم را سوی یافتن
او سبیلی نیست و آنچه بوهم و فکرت یافتنی است مر حس را نیز
اندر یافتن آن راهی نیست و نیز مر اندریافتهٔ محسوس را بعقل
حاجت نیست چون مر دیدنیها و شنودنیها را و جز از محسوسات
که ستوران و جانوران بی عقل یافته اند و آنچه معقولست در
یافتن او بظهور فعل اوست مر عقل را بر وجود او دلیلست و

مخالف

نیز آنچه محسوس است بذاتِ خویش بر خویشتن دلیلست مردم را
و آنچه فعل او پدید آید جسمست پس واجب آید که آنچه فعل از
اوست نه جسمست و آنچه نه جسم باشد بحواس ظاهر یافته
نباشد بلکه باطن باشد و بحواس باطن یافته باشد پس پیدا
شد که صانع این عالم دانستنی است و یافتن ما مر او را از راه
فعل اوست یعنی فعل او که بر جسم همی پدید آید مر فکرتهای
ما را بر وجود او دلیلست **واکنون** باز جوئیم تا چیست آنچه فعل
اندر اینجوهر فعل پذیر از او همی پدید آید و از اقسام جسم
پس از آنکه انفعال او درست شده است کدام یک فعل پذیر همی
آید پس بنگریم اندر آنچه بمیان دیگر استان موجودات بدین
سبب تا اندرا و از اینمعنی چه بینیم آنکه از آنچیز بر دیگری به
آنچه دورتر است دلیل گیریم و بر دیگر چیزی از جملگی عالم
بیان مبین است که غایت جوهر منفعلست بدانچه از اجسام عالم
فرود از او فیهی نیست تا مر ورا اندران فعل باشد و او پذیرنده
صورتهای بسیار است که فعل صانع عالم از او و بر او و اندر او
همی ظاهر شود و سپس از آن جسدهای ماست که بکلیت خویش
منفعلست تا بدین صورت که بر آنست پدید آمده است پس پیداست
که مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی که اندر جسد ماست قوتیست
بر فعلی چنانکه مر دل را گرم کردن جسدست و جنبانیدن رگها

جهنده

نشود شود

جهنده مر او راست و مر جگر را قسمت کردن غذاست بر جملگی
جسد و مر هر اندامی را از اندامهای اندرونی فعلی خاصه است
و همچنین مر اندامهای بیرونی را از جسد مردم فعلهاست از
دست گیرنده و پای رونده و از حواس ظاهر که مر هر یکی را
از آن فعلی است و ما را معلومست که فعل اندر این اندامها مر
چیزیراست که آن نه جسمست از بهر آنکه دل و جگر و جز آن بر
جای باشد که اگر آن فاعل که این اندامها مر او را دست افزارها اند
از جسد بیرون شود نیز از این چیزها فعل نیاید و چون لطایفست
که اندر جسد ما فاعلانند که فعلهائی همی کنند که مر ایشان را
صانع حکیم بر آن کماشته است و آن فاعلان جسمانیان نیستند
بل فعل از ایشان بر این جسمها و اندامها همی پدید آید ظاهر شد
که این فاعلان فرشتگانند که این همی کنند که مر ایشان را فرموده اند
وصفت فرشتگان اینست چنانکه خدایتعالی همی گوید **لا یعصون
اللّه ما امرهم و یفعلون ما یؤمرون** و فعل اندر جوهر زمین
در پدید آوردن صورتها از دو روی است یکی از جوهری لطیف
که آن اندر تخمها و نطفه هاست و دیگر از جواهر عالمست که مر
هر یکی را از آن فعلی است که اندر آنچه فرود از اوست روانست و
فعل از افلاک و کواکب اندر جملگی آن روانست و ما را معلومست
که فعل همی آید از آن تخمهای نبات نه از آن جسم همی آید که تخمست

جسمانیان

ازآن تخم کیفیات

بلکه جوهری لطیفست اندر هر تخمی که فاعل اوست مر آنصورترا
کز او همی پدید آید و اندر هر تخمی فاعلی است که مر او را بر
پدید آوردن آنصورت قدرتست که او بدان مخصوص است
پس اندر تخمهای نبات نیز فرشتگانند بجوهر یکی و باشخاص
بی نهایت و هر یک از آن بر فعلی موکلست کز آن نگذرد و این همه
فاعلان با اختلاف فعلهای خویش متفقند اندر بجای آوردن
غرض صانع کل از این صنع کلی **و فعل** از جسدهای ما اندر
آنچه ما را بر آن قدرت داده اند بدو روی پدید آید یا آن باشد
که مفعول ما بدان فعل ذاتهای ما باشد یا آن باشد که مفعول
ما بدان بیرون از ما باشد **امّا** آنچه مفعول ما بدان ذاتهای
ما باشد چون دیدن و شنودن و بوئیدن و چشیدن و بسودن
از ما مر چیزها را که این فعلهائیست که ذوات ما بدان مفعول
شود از بهر آنکه چون ما مر چیزیرا ببینیم صورت آنچیز اندر
بینائی ما بدان فعل کز ما آید مر حاسّت نگرندهٔ ما را از حال
خویش بگرداند و آنچیز که ما مر او را ببینیم بحال خویش بماند
و دیگرگونه نشود بدین فعل کز ما آید و همینست حال فعلی
کز ما آید بشنودن از بهر آنکه چون ما سخنی را بشنویم آن شنودنی
اندر شنوائی ما اثر کند و شنوائی ما از حالی که پیش از آن بر آن
باشد بگردد و آن شنودنی بشنودن ما متغیّر نشود و همین است

حال

حال دیگر فعلها که از ما بحواس آید که بدین فعلها کز ما آید
ذوات ما همی مفعول شود نه چیزی دیگر **امّا** آنچه از فعل ما
مفعول بدان بیرون از ما باشد بدو روی باشد یا بقولی باشد
که بشنوانیم مر کسی را چیزی که ذات او بدان مفعول خویش
کنیم یا بفعلی باشد که بکنیم از اشارتی یا صناعتی از صناعات
صورتی و جز صورتی **اکنون** بنگریم اندر آن فعل که منفعل
بدان جوهر خاکست و فاعل آن جوهریست که اندر تخمها و بیخهای
نباتست بمشارکت اجسام عالم و نخست گوئیم که آنچه اندر
تخمست نه جسمست و جوهر است از بهر آنکه جوهر جسم بدو
مفعولست و فعل اندر جوهر مر عرض را نباشد بلکه مر جوهر را
باشد که بذات خویش قائم باشد **پس گوئیم** که جهّال امّت
همی گویند که فاعل این صنعتها خدایست بوحدانیت خویش
و چنان تصوّر کرده اند که خدایتعالی باب همی خاک را تر و بآتش
همی ایشان را گرم کند و با تخم گندم مر خاک و آب را همی گندم گرداند
و بخاک همی درخت را برپای دارد و مر چیزیرا از این چیزها
هیچ فعلی نیست و این همه فعلها همی خدای کند بفردانیت خویش
و ما گوئیم که این اعتقادی فاسد و تصوّری بیمعنیست از بهر
آنکه اگر چنین بودی که مر هر چیزیرا فعلی نداده بودی باید
که مر آهن را باب نرم کردی و مر خاک را بآتش بیاغشتی و لیکن این

منفعل است

محالست پس پیدا شد که مر هر چیزیرا فعلی است از تقدیر صنع
حکیم که مر او را از آن گذشتن نیست و نیز اگر مر جواهر عالم را
فعل بودی قسری وکسی با آتش خانهٔ کسی بسوختی بایستی که
آنکس بدان فعل گناه کار نبودی و مر آنخانه را خدای سوخته
بودی و اگر کسی کاغذ و شکر کسی را با آب تباه کردی آن فساد
خدای کرده بودی و اگر این فعلها بدین چیزها خدای همی کند
نیز لازم آمدی که خدا تعالی بزبان مادروغگوی بودی و
بدستهای مادزد و بچشم ماخاین و بفرج مازانی و اگر چنین
بودی بر ما از چنین فعلها هیچ حرج نبودی و عقوبت بر ما
بدین جرمها که از او آمدی ستم بودی تعالی الله عما یقول
الظالمون علواً کبیرا و چون این سخن زشت و محالست گوئیم
که صانع عالم جسم جوهری لطیفست و مر او را با جسم بجوهریت
مشاکلتست و او نه جسمست و فعل از او اندر جسم پدید آینده است
بی آنکه مر آنجوهر را با اینجوهر آمیختنی است و اندر او فرود
آمدنی هست چنانکه برمثال فرود آمدن روشنائی اندر جوهر
بلور و گذشتن اندر او بی آنکه اندر بلور گشادگی هست یا سوراخی
تا نور آفتاب اندر او شود و حکمای علم فلسفه مر آن فعل کلی را
کز آن جوهر بر عالم مفاضست بنام طبیعت گفتند و این جوهر
لطیف که صانع عالمست مر هر یکی را از اجسام عالم فعلی داده است

که مر آن جسم را از آن فعل گذشتن نیست و اندر هر یکی از جسمهای
نبات و بیخهای آن قوتی نهاده است که آن قوت بر آن مثال
که یافته است رونده است و آراسته شدن شخصهای موالید
با آثار این فاعلان بر درستی این قول که ما گفتیم که مر این جوهر
لطیف فاعل را با آن جوهر کثیف منفعل بجوهریت مجانست
گواست از بهر آنکه لطافتها و آرایشها اندر جوهر جسم آینده است
و همی دانیم که این لطایف و آرایش اندر این جوهر از جوهری
دیگر همی آید عرضی و لازم همی شود بحکومت عقل که لطافت
و آرایش مر آن جوهر دیگر را ذاتیست نه عرضی و اکنون بنگریم
تا مر این دو جوهر را با یکدیگر مجانستی هست یا نه پس گوئیم
که چیزی مر چیزی را یا جنس و مشاکل بود یا ضد و مخالف باشد
و معلومست که ضد از ضد آرایش و بها و نور نپذیرد بلکه
ضدان مر یکدیگر را تباه کنند و از یکدیگر بگریزند و پیدا است
که جوهر جسم منفعل از آن جوهر لطیف فاعل بر لطافت و
آرایش و فواید شونده است پس پیدا آمد که میان این دو جوهر
مجانست و موالفتست و خدا تعالی از آن برتر است که چیزی مر او را
مشاکل و مجانس باشد پس مر آن جوهر را که لطیفست و با جسم
مجانست دارد نفس کلی گوئیم و اگر کسی مر او را بنامی دیگر گوید
با او بنام مضایقت نکنیم پس از آنکه بداند که او صانع عالم جسم است

و از جوهر فرشتگانست که بفرمان خدای تعالی کارکنانند و گوئیم
که خدا تعالی پدید آرندهٔ این جوهر لطیف فاعلست که مر او را به
دلیل فعلهای او توان شناختن بعقل و تمیز و فکرت و تدبیر
و این جوهریست فاعل چنانکه جسم جوهریست منفعل و چنانکه
این جوهر منفعل آراسته است مر پذیرفتن فعل را بی آنکه مر او را
خواستی است اندران آن جوهر فاعل نیز آراسته است مر پدید
آوردن فعل را بی خواست و قصد و این سخنی است بترازوی عقل
سنجیده و بمکیال عدل پیموده از بهر آنکه ظاهر است که مر
این منفعل را خواست و ناخواست نیست و بظهور فعل که حاضر است
فاعل ثابتست پس لازم آید که مر فاعل را خواست و ناخواست نباشد
از بهر آنکه فاعل و منفعل بر دو طرف نقیض ایستاده اند و چنانکه
انفعال از منفعل دلیل عجز و فرمان برداریست فعل از فاعل دلیل
قدرت و فرمانست و اینست از بهر آنکه عجز و قدرت و فرمان روائی
و فرمانبرداری که صفتهای این دو جوهرند نیز بر اطراف نقیضند
و گوئیم که جوهر فاعل لطیفست و بسیط و جوهر منفعل کثیف و مرکبست
و این جوهر که فاعلست متکثر است بکثرتی که عدد بر آن نیفتد و
آن جوهر منفعل بتکثیر اجزای آن جوهر فاعل نیز متکثر است بتکثیری که
زیر عدد است یعنی اندر دانهٔ گندم دو جوهر است یکی لطیف که او
فاعلست و دیگر کثیف که او منفعلست پس آن جوهر ابداعی که اندر

گندمست و لطیفست اندر جوهر جسم بسیارها همچو آن گندم بکند که
اندر هر یکی از آن دانها همان جوهر باشد که اندر آن نخستین گندم
بود پس پیدا آمد که اندر تخم نبات قوتی متکثر است بنهایت و چون
آن بسیارها همچون خویشتن پدید آورد کاندر هر یکی نیز قوتی
بی نهایت آید بدین فعل که این جوهر فاعل کرد بسیاری پدید
نیاورد که عدد بر آن افتاده باشد از بهر آنکه بینهایت از بینهایت
بیشتر نباشد و چون حال اینست ظاهر شد کز آن جوهر فاعل کاندر
آن دانه بود بسیاری پدید آمد که عدد بر آن نیفتاد بلکه عدد
بر آن دانهای شخصی او فتاد که جوهر منفعل بدان صورت پذیرفت
پس گوئیم که از صانع عالم جسم دو قوت فاعله اندر عالم ظاهر است
یکی قوت نامیه که آن صورتگر اشخاص نباتست با بسیاری انواع
آن و دیگر قوت حسی که آن صورتگر اشخاص حیوانست با بسیاری
انواع آن و هر یکی از این دو فاعل بر آن گماشته است که مر نوع
خویش را از ابش نگاه دارند و هر یکی از آن مانندهٔ خویش بسیاری
پدید آرند بشخص و از آن بگذرند و این هر دو قوت فاعلانند
اندر جسم و از اثر بر مؤثر دلیل شاید گرفتن پس این فاعلان
جزوی بدین افعال کز ایشان همی پدید آید دلیلانند بر آنکه آن
جوهر لطیف کلی که او صانع عالم جسمست مانند خویش همی حاصل
آید بدین صنع کلی آنگاه گوئیم اندر بیان این قول کاندر عالم جسم که

مصنوع کلّی است از مردم شریفتر چیزی پدید نیامده است
لاجرم فعلهای او تمامتر از همه فعلهاست بدانچه ذات او
بفعل او منفعل است ودلیل بر درستی این قول آنست که مردم
خویشتن را نعت کند بر فعلهای ستوده و باز ایستد از فعلهای
نکوهیده و آن فاعل که ذات او بفعل او منفعل باشد آن فعل
بر غایت و نهایت باشد و او نیز دیگر مصنوعی باشد بصانع عالم
جسم بترکیب خویش و از جوهر صانع کلّی باشد بنفس خویش
ودلیل بر درستی این قول آنست که هرچه بر او صنع صانع کلّی
رونده است صنع مردم بر قدرت جزوی خویش از آن کلّی نیز
بر رونده است چنانکه صنع صانع کلّی بر طبایع رونده است
بدانچه مر هر یکی را از آن کاری فرموده است بکلیات آنکه بر آن
همی روند مردم نیز مر بعضهای طبایع را کارها همی فرماید که
آن اجزاء طبایع از فرمان او نگذرند چنانکه مر بعضی را از آب
اندر گردانیدن آسیابها و دولابها و جز آن همی کار فرماید و بارها
گران اندر کشتیها و جمدها بر پشت آب از جائی بجائی برد و اندر
این کار بستن اوست مر اجزاء آب و باد را و مر باد را اندر گردانیدن
آسیاها بجایها و قوی کردن مر آتش را ابد و از بهر گداختن گوهرها
و پختن و بریان کردن طعامها و جز آن کار همی فرماید و مر آتش را
ببیابدوجا کار همی فرماید و مر بعضهای خاک را اندر بناها

وساختن خشت پخته و سفال و آبگینه و جز آن از او همی
بطاعت خویش آرد پس گوئیم که چون صنع مردم بصنع صانع
عالم نزدیکست از دو بیرون نیست یا مردم از صانع عالم اثر است
یا جزو است و اثر از مؤثر چنان باشد که دبیری از دبیر و
درودگری از درودگر که ظهور او که اثر است جز اندر اثر
پذیر نباشد چنانکه دبیری بر کاغذ باشد و درودگری بر
چوب و از اثر فعل نیاید و فعل از مردم ظاهر است پس درست
شد که مردم از صانع عالم اثر نیست و چون اثر نیست او جزو است
و روا نیست که مردم از خدای تعالی که مبدع حقست و باعزّت و
قدرت که مر هیچ چیز را اندر صنع او که آن ابداعست مشارکت
نیست جزو او باشد بلکه واجبست بحکم این مشارکت که مردم را
با صانع عالم جسم است اندر صنع که مردم از نفس کلّی که صانع این
عالمست جزو باشد و نیز دلیل بر آنکه صانع عالم جسم نفس کلّی است
و او جوهری لطیفست که مر او را بفعل او شاید دانستن و او نه جسم
پادشاست و او نه آن فرد احد صمد است که خدای تعالی است
آنست که این دو گونه فاعل جزوی که هر یکی از آن بنوعهای
بسیار متنوّع است اندر عالم ظاهر است یکی نفس نباتی و دیگر
نفس حیوانی و فعلهای این دو نفس برتر از فعلهای طبایع است
از بهر آنکه طبایع بفعلهای خویش مطیعند مر این دو نفس را

بر تمام کردن مصنوعات با ایشان چنین که همی بینیم که افلاک
و فلکیات و جز آن از طبایع جوهر فاعلرا کاندر دانهٔ گندم
یا اندر دانهٔ خرماست بفعلهای قسری خویش که دارد و
مر آنرا همی گروهی طبع گویند مطیعانند بر تمام کردن فعلهای
ایشان بسبب آنکه آن جواهر کاندر دانه هاست اجزای نفس
کلّیند و فعل ایشان شریفتر از افعال طبایعست و هم براین
ترتیب آن فاعلان نباتی که فرود از فاعلان حسّی اند بفعلهای
خویش نیز مطیعانند مر فاعلان حسّی را اندر طبایع و تمام
کردن فعلهای ایشان نبینی که نباتها یاری دهنده اند مر
هر حیوانیرا که از ایشان بر تمام کردن صورت و بپای داشتن
نوع خویش یاری خواهد یعنی اگر مردم گندم را خورد بصورت
مردم شود و مر او را بر افعال مردمی یاری دهد و اگر گاو خورد
بصورت گاو شود و مر او را بفعل گاوی یاری دهد و این طاعت
که نبات مر حیوانراست همان طاعتست که طبایع مر نبات راست
پس گوئیم که مردم غایت صنعت صانع عالم جسمست و باز پسین
مصنوع است از بهر آنکه صنع اندر او بنهایت رسیده است و مثل
عالم بکلیات خویش درختیست که مردم بار آن درختست که نه بهتر
از او بر درخت چیزی باشد و نه سپس تر از او بر درخت چیزی پدید
آید و مردم نوع الانواعست آنگاه گوئیم که شرف مر نبات را

بر یکدیگر بحکم شرف دد حیوانست که فعلهای خاص آن در حیوان
از ایشان بدان پدید آید چنانکه چون مردم را بر اسب شرف ظاهر است
بدانچه اسب مر او را مسخّر است و فعل خاص مردم عقل و تمیز است
و فعل خاص اسب شتافتن است یا بار گران کشیدن و آلت پدید آمدن
عقل و تمیز مردم را از خوردن گندم قوی شود و قوّت بر
شتافتن و بار کشیدن مر اسب را از خوردن جو افزاید همیدانیم
که گندم از جو شریفتر است و شرف حیوانات بر یکدیگر پدید آمدن
ایشانست مر اخلاق را که مردم ایشان را بر آن دارد و آن اخلاق
از ایشان بطاعت مردم پدید آید و این شرف نه بدانست اندر
حیوان که مردم را از او غذاست و نیز چنانکه اندر نباتست
بل بوجهی دیگر است و از بهر آن چنین است که حیوان با مردم اندر
یک جنس است و نبات از ایشان دور است و هر چند که هر دو نوعها اندر
مر جنس جسم نفسانیرا پس گوئیم که هر حیوانی که مردم را طاعت
دارد شریفتر از آن حیوانست که مردم را طاعت ندارد و تفاوت
حیوانات مطیع بر یکدیگر نیز در یک مردمان بر اندازهٔ همّتهای
مردمانست اندر آن منافع که از آن گیرند اندر زندگی گذرنده
خویش یعنی مردم هست که سوی او گاو عزیزتر از اسبست
و کس هست که منافع او از خر بیش از آنست که از اسب امّا هر حیوانی
که خوی مردم را بیشتر گیرد سوی مردم قیمتی شود چون اسب

وباز و یوز و جز آن و بدین شرح که کردیم ظاهر شد کاندر
عالم نخست فعل مر طبایع راست که محرکات طبیعی متحرک کند و
هر حرکتی فعلی ناقص باشد بقول حکما و دیگر فاعل نفس
نماییست که اندر تخمها و بیخهاست و سه دیگر فاعل نفس حسیست
کاندر حیوانات و نطفهاست و این هر سه فاعل بفعلهای
خویش مر مردم را که او را صنع قویتر است مطیعاند چون حال
اینست ظاهر شد که مردم بصانع کلّی بغایت نزدیکست بلکه
جزویست ازوی بدان برهان که پیش از این گفتیم و بدان نیز که
همه مطیعان نفس کلّی که او صانع عالمست مر آن فاعل را مطیعند
و درست کند مر این معنی را قول خدای تعالی که همی گوید وسخر
لکم الفلک لتجری فی البحر بامره وسخر لکم الانهار وسخر
لکم الشمس والقمر دائبین وسخر لکم اللیل والنهار و
چون این مصنوعات که فاعلانند بر این ترتیب که شرح کردیم
مر یکدیگر را مطیعانند و مردم یکی است از فاعلان که از جملهٔ
مصنوعاتست و برتر از صنع او جز صنع صانع کلی صنعی نیست
و برتر از او جز صانع کل صانعی نیست لازمست از آن حکم عقل
که بر او طاعت صانع کلی واجبست از بهر آنکه اندر این نوشتهٔ
الهی همی نماییم مر خردمندان را که بر اثر هر فاعلی که فرو دارد مرد است
طاعت آنکه فرو تر از اوست بخط آفرینش نوشتست تا بمردم رسیدست

که بر حیوان و جز آن طاعت او لازم است و همی دارند و برتر از این
فاعل که مردم است جز صانع عالم صانعی نیست پس درست کردیم
که بر مردم بخط الهی طاعت صانع عالم نوشته است و بر عقب
این سخن گوییم که طاعت از منفعل باز پسین که آن زمین است
مر فاعل باز پسینرا که آن اندر تخم نباتست بدانست که مر تصویر را
که او بر آنست بپذیرد و بدان صورت شود و دیگر طبایع که برتر
از خاکند و مر ایشانرا از فعل نصیبست یاری دهنده اند مر
این فاعل نباتیرا و بطاعت خویش آوردن مر آن منفعل باز پسین را
و همین است حال اندر طاعت نبات مر حیوانرا که نبات بصورت
حیوان شود چون مر او را مطیع شود و فعل او از او بشود و بفعل
حیوان رسد وچون این ترتیب شناخته شود گوییم که طاعت
مردم مر صانع عالم را بخاص فعلهای او باید و مردم را دو حرکت
که او بدان از دیگر حیوان جداست یکی علم و دیگر عمل بدان
پس باید که مردم بعلم و عمل مر صانع خویشرا طاعت دارد تا بصورت
صانع خویش شود و چون از این کالبد جدا شود فعل او فعل صانع
عالم باشد همچنانکه چون نفس نباتی مر کالبد خویشرا دست باز
داشت فعل او فعل حیوان شد و هر که اندر این عالم بچشم بصیرت
بنگرد ببیند که این عالم عملست بعلم کرده و بشناسند که نفس
کلّی بدین صنع مر مبدع حق را همی عبادت کند و چون علت عمل

نیاز است و بی‌نیازی مر نیازمند را از کار کردن بعلم حاصل
آید ظاهر است که عمل میانجی است میان نیازمندی و بی‌نیازی
و هر نیازمندی که دست بکار اندر زند ببی‌نیازی رسد پس
پیدا شد که صانع عالم از این صنع که همی کند بی‌نیازی همی
جوید و چون از این عالم برتر از مردم چیزی همی حاصل نیاید
اینحال دلیل است بر آنکه بی‌نیازی نفس کلّی اندر حاصل کردن
مردمست آن مردم که مر ورا با عمل و علم طاعت دارد و بدین
سبب بود که مردم را بطاعت خویش خواند چنانکه گفت یا ایها
الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم و نیز دلیل بر آنکه مردم
نزدیکتر چیزیست بصانع عالم آنست که صنعتهای او بر مقتضای
عقل است و آثار حکمت اندر صنعتهای او پیداست همچنانکه
اندر صنعت صانع عالم پیداست و چون شرف صنع بحکمت است
و حکمت اثر عقل است و صنع مر نفس راست و حکمت مر عقل را این
حال دلیلست بر آنکه عقل از نفس برتر است و شرف نفس بعقل است
وچون از جمله فاعلان که یاد کردیم هیچ فاعلی از عقل بهره
نیافته است مگر مردم نیز ظاهر شده است که مردم نزدیکتر
چیزیست بصانع حکیم بدانکه وی کز آنچه شرف صانع عالم بدانست
و آن عقل است که شرف نفس بدوست مردم بهره یافته است وچون
پدید آمد که مردم بغایت نزدیکست بصانع عالم و از جنس اوست

و هر چیزی سوی آنچه مر او را جنس و شکلست میل و عنایت دارد
و با او مؤانست کند و از مخالف خویش بپرهیزد و اندر عقل ثابت
شد که خواننده مر مردم مر مردم را سوی طاعت خویش از جنس
اوست و آن نه باریست که احد و صمد و فرد است که هیچ مر او را
مثل و کفو نیست وچون بدانچه نفس مردم بجملگی چیزهای عالم
حاکم است چه بشناختن مر ذوات طبایع و افعال آنرا و چه بطاعت
یافتن از چیزهای عالی ظاهر شده است که جوهر مردم جوهر
صانع عالمست و از حکومت عقل واجبست دانستن که صانع عالم
مر این همجوهر خویشرا بطاعت خویش همی بدان خواند تا مر او را
همچو خویشتن کند و در خبر است از رسول مصطفی که گفت بحکایت
از خدای تعالی که مر او را گفت بگوی مردم را این خبر یابن آدم اطعنی
حتی اجعلک مثلی حیا لا یموت وعزیزا لا یذل وغنیا لا یفتقر
و قول خدای تعالی که همی گوید ومن احسن دینا ممن اسلم وجهه
لله وهو محسن واتبع ملة ابرهیم حنیفا واتخذ الله ابرهیم خلیلا
دلیلست بر آنکه میان دوست گیرنده و دوست گرفته مجانست است
اما سخن کلّی اندر نام الله آنست که گوییم هر مطاعی مر مطیع خویشرا
چون مطاع فرمان گذار خدای باشد ببینی که طاعت رسول طاعت
خدایست چنانکه همی گوید من یطع الرسول فقد اطاع الله و نیز
دلیل بر آنکه مردم از جوهر صانع عالمست آنست که مردم از بهر پدید

آوردن صنعتهای خویش دست‌افزارها سازد بر مقتضی حکمت که آن دست‌افزارها بر اختلاف صورتها و فعلهای خویش مر اورا اندر حاصل کردن مقصود او طاعت دارند همچنانکه این قول علا که یاد کردیم از طبایع مختلف صورت و فعل و نفوس نباتی و حسّی مر صانع عالم را اندر این فعل کلّی مطیع‌اند چنانکه خایسک و سندان و سوهان و جز آن مر زرگر را و تیشه و دستاره و درود گر را مطیع‌اند و مر نفس ناطقه را اندر راست کردن این خانه برد افزارها که جسد ماست از حواس ظاهر و باطن بین دست‌افزارهاست مختلف صورت و فعل چون معده و امعا و دل و جگر و جز آن که هر یکی از آن اندر ساختن کردن این خانه پر آلت که عالمست مر صانع عالم را مطیع‌اند **پس ظاهر کردیم** که صانع عالم جسمی نفس کلّی است و ما را بر این قول گواهی داد این نفسهای جزوی که اندر اجسادست و هر یکی از آن صانع جسد یست و پیدا کردیم که یاری دهنده مر نفس کلّی را بر این صنع عظیم عقل کلّیست و ما را بر این قول همی گواهی دهد استواری و نیکویی مصنوعاتی که از نفس جزوی آید چون مر اورا از عقل یاری باشد و این دلیلهاییست که ما یاد کردیم که مر خردمند را ظهور آن از این دو چیز است که بمیان دیگست یکی زمین و یکی جسد ماهر که بچشم خرد اندر آفرینش بنگرد و مر این قول را که گفتیم تأمّل کند و از این دو گواهی نزدیک بر درستی این قول گواهی

از جهر او مر اورا مطیع‌اند همچنانکه کواکب و افلاک اندر راست کردن اغذیه پر آلت صح

خواهد مر آفریدگان خدای را بشناسد و از آن بر وحدانیت خدای نشان یابد چنانکه خدای تعالی همی گوید **وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ** این قولی مبرهن و شافیست مر اهل بصیرت را و لله الحمد .

قول شانزدهم — (اندر مبدِع و ابداع مبدَع)

عادت بیشتر از حکمای دین این بوده است که بآغاز کتاب سخن اندر توحید گفته‌اند یعنی که صواب آنستکه نخست سخن از خدای گفته شود که نخست اوست **و ما گوییم** که بر خردمند آنچنان واجبست که سخن بر ترتیب گوید و از آفریدگان سخن آغاز کند و بآفریدگار رساندش و چون همی بینند که نخست مردم را حواس آمد از آفرینش و پس از آن بزمانی دراز محسوسات را بحواس اندر یافت آنگاه عقل بدو پیوست و حواس مر اورا از محسوسات بر معقولات دلیل شد باید که خردمند نخست سخن اندر محسوسات گوید اندر مصنّفات خویش آنگاه بتدریج مر شنوندگان و خوانندگان را بشناخت توحید رساند و ما چون اندر این کتاب تا این غایت سخن گفتیم اندر آنچه واجب آمد بر ترتیب آفرینش صواب آن دیدیم که بر این جایگاه اندر مبدع حق و ابداع و مبدَع سخن گوییم و از او بحجتهای عقلی مر قول گروهی را که اختراع و ابداع را منکر شدند و سوی اثبات مبدع حق راه نیافتند چون مردین حق را از رسول

مصطفی نپذیرفتند و از پی هوای هلاک‌کننده خویش رفتند بقولی مشروح بگوییم چنانکه موحّدان عالم ما را بر درستی آن گواهی دهند و بر اختصار سخن بگوییم نه چنانکه پیش از ما مصنّفان گفته‌اند بی‌بنیادی استوار و بی‌استشهادی از اعیان عالم بر درستی آن و بدان بر ضعفای امّت ریاست جسته‌اند و سخن را بنامهای غریب و گفته‌های بی‌معنی بیاراسته‌اند تا متابعان ایشان گمان بردند که این سخنانی سخت بلندست و مر عجز را از دانستن آن از مقصود گوینده سوی خویش گرفتند **و این قول مشروح که ما قصد آن کردیم که بگوییم آنست که گوییم** هر موجودی که در عالم جسمانیست معلولست و هر معلولی بعلّت خویش پیوسته است و محدث پس عالم که معلولست محدثست و هر محدث را قدیم علّتست و علّت از معلول جدا نشود و آنچه وجود او بوجود جز او باشد و از او جدا نشود جفت کرده باشد و مر جفت کرده را جفت‌کننده لازم آید و آن جفت‌کننده که مر علّت را با معلول جفت کند عالی باشد و او فرد احد و صمد باشد بی‌هیچ پیوستگی که مر چیزی را با او باشد بدانچه مبدع از او اثر باشد و مر اثر را با مؤثّر پیوستگی نباشد **و اکنون** بشرح این قول مجمل که گفتیم باز گردیم و سخن اندر این معنی از مردم گوییم از بهر آنکه بر مردم از آفرینش تکلیف آمده است تا باز جوید از اجزای آفرینش عالم

ذکر کنیم

وآن تکلیف‌کننده مر اورا عقلست که بر او موکلست و همیشه مر اورا این تقاضا همی کند و مر اورا بر این باجستن همی دارد و خدای تعالی همی پند دهد مر آنکسان را که از این مهمّ عظیم غافل باشند بدین آیه که همی گوید **أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ** پس گوییم که معلولات یکی مردمست و علّت نزدیکتر بدو مادر و پدر اوست و علّت دورتر از او غذاست و از بهر آن گفتیم که هر مردمی معلولست و پدر و مادر و غذا مر اورا علّتها اند که معلول آن باشد که چون مر علّت او را بر گیری او برخیزد و آنچه برخاستن او چیزی دیگر چیزی او علّت آن دیگر باشد و پیداست که اگر مادر و پدر نباشند مردم نباشد و اگر غذا نباشد مردم نیز نباشد و پدر و مادر میانجیان بوده‌اند میان مردم و میان غذا از بهر آنکه این علّت یعنی غذا از او دور بوده است بسبب ضعیفی او از پذیرفتن آن تا چون بمیانجی مادر و پدر بدان نزدیک شد و قوی گشت و بعلّت خویش پیوست اعنی غذا را بی‌میانجی بتوانست پذیرفتن آنگاه از میانجیان بی‌نیاز شد و غذا که او علّت مردمست معلول طبایع است از بهر آنکه اگر طبایع برخیزد نبات برخیزد و غذا نباشد مر حیوان را و طبایع نیز معلولست از بهر آنکه مفردات آن از گرمی و سردی و تری و خشکی علّتند مر طبایع را و اگر این مفردات برخیزد

مر طبایع را وجود غذا ند **واکنون گوئیم** که پیدا ورده‌ایم که مردم
و مادر و پدرش و غذاش و طبایع همه معلولاند از بهر آنکه
وجود معلول بوجودِ علتِ خویش باشد و پیداست که وجودِ
مردم بوجودِ مادر و پدر اوست و وجود مادر و پدرش بوجودِ
غذاست و وجودِ غذا بوجودِ نباتست و وجودِ نبات بوجودِ طبایع است
و وجودِ طبایع باجتماع مفرداتست بابر دارندهٔ آن و نه مر مفرداتِ
طبایع را بذاتِ خویش که آن حاملِ خویش وجودست و نه مر
آن حاملِ مفردات را بی مفردات وجود است **پس گوئیم** که چاره نیست
از پدید آرندهٔ مر این ناپدیدان را و از جفت کنندهٔ مر این جدایان را
تا چون جفت گشتند آن برگیرندهٔ مفردات که مر آنرا هیولی گویند
بدیشان پیدا شد بذاتِ خویش و موصوف گشت چون صفاترا
بیافت و این مفردات بپیدایی او بلکه بپیدا بر فنایِ او فعلهای
خویش را پدید آوردند **پس گوئیم** که جفت گشتنِ این چهار مفرد
با این حامل که یاد کردیم آغازِ حدث بود و گواهی داد ما را بر درستیِ
این قول گشتنِ این مفردات بر این چیز که برگیرندهٔ ایشانست از حالی
بحالی چنانکه گرمها سرد همی شود و سردها گرم و خشکها تر
همی شود و ترها خشک تا همان گیرنده که او آتش است بوقتی دیگر
همی نامِ او آب باشد و گشتنِ حالِ چیز بر حدث او گواه باشد
پس ظاهر کردیم که طبایع مرکب با مفردات و برگیرندهٔ ایشان

همه محدثاناند آنگاه گوئیم که این طبایع که او چیزی نیست مگر
این صورتها و برگیرندهٔ آن و مر هر یکی را از این چیزها که علتهاست
وجود طبایعند بذاتِ خویش قیام نیست روا نباشد که فراز
آرندهٔ یکدیگر باشند از بهر آنکه اگر چنین باشد روا باشد مر
چیزی را که بذاتِ خویش قائم نباشد فعل باشد و این محالست
و چون طبایع معلولست که مر علتهای او را بذاتِ خویش قیام
نیست و این معلول حاضر است چاره نیست از آنکه مر این صفتها را
با این موصوف فراز آرنده ایست که محدث از او پدید آمده باشد
قدیم باشد **واکنون** باز جوئیم از علتِ این محدث باز جستنی
تمام و بسببِ این باز جستن یاد کردیم بمردم که او معلولست و ما
سخن ابدینجای نیز از او رسانیدیم و گوئیم که مردم معلولست
و علتِ او نفس است که گرد آرنده و نگاه دارنده مر طبایع را اوست
اندر جسدِ مردم و نفس مر جسد را بمنزلتِ صورتست مر هیولی را
و گواهی دهد ما را بر درستیِ این دعوی ظاهر شدنِ جسدِ مردم
از نفس چون ظاهر شدنِ هیولی بصورت و ظاهر شدنِ افعالِ
نفس از راهِ جسد چون ظاهر شدنِ افعالِ صورتهای مفردات
از راهِ هیولی و شرفِ جسد بنفس چون شرفِ هیولیست بصورت
پس گوئیم که فراز آمدنِ این صورتهای مفردات از گرمی و سردی
و تری و خشکی با این برگیرندهٔ ایشان که هیولی نامست تا طبایع

ولیکن

از آن هستی یافته است و صورتِ عالم بر طبایع بایستاده است
بفعلِ نفس است و آن نفسِ کلی است که نفس انسانی اندر عالم
از اجزای اوست و گواهی دهد ما را بر درستیِ این قول فراز آمدنِ
لطایف از این طبایع و پذیرفتنِ ایشان اندر آن فراز آمدن مر
صورتهای دیگر را پس از آن صورتِ پیشین اندر جسدِ ما که صورتِ
او بر این لطایفِ طبایع بر مثالِ صورتِ عالمست بر طبایعِ کلی و
فعلِ این نفسِ جزوی کاندر ماست یعنی که چون همی بینیم از
فعلِ این نفسِ جزوی که مر این طبایعِ درشتِ تیره بجسم را همی
مصفا کند و از او چندین گونه آلت همی سازد کاندر جسدِ ماست
که مر هر یکی را از آن صورتی و فعلی دیگر است چون دل و جگر
و جز آن و چون گوشت و استخوان و جز آن که این صورتها و فعلها
مر طبایعِ بسایط را هیچ نیست و مر جسد را با این ترکیبِ عجیب همی
حس دهد و چون این نفسِ جزوی که صانعِ این جسدِ پر شگفتی
اوست دست از این مصنوع که جسد است باز دارد مر این را از
این صورتها و فعلها و لطافتها هیچ چیز نماند بلکه بدان اصول
باز گردد که نفسِ جزوی مر او را از آن جدا کرده باشد و چون
عقل پرورده شده باشد بعلمِ حقایق بداند که این فراز آوردنها
از آن اصلها بود و بدان بازگشت این حال ما را همی گواهی دهد
که مر این طبایع را از مفردات و برگیرندهٔ آن نفسِ کلی فراز آورده است

چون

و از آن مر صفتها را و لطافتها را جدا کرده است و از آن آلت
ساخته است مر این صنعت را و آن آلت افلاک و نجومست تا بدان
آلت بر بافتنِ فعلهای طبایع کار همی کند و اگر نفسِ کلی از این
مصنوع که عالمست دست باز دارد همگی این صورتها از صورت
پذیر جدا شوند و مر طبایع را هستی نماند همچنانکه بدست
باز داشتنِ نفسِ جزوی هستیِ آن مصنوع که او ساخته بود برخاست
واگر کسی گوید چون نفسِ جزوی دست از این مصنوعِ جزوی
باز داشت صورتهای او از این مصنوع برخاست که این نفس مر
آن را بر آن اصول نهاده بود و اصلها همی بطبایع باز گردد پس
چون این نفسِ کلی دست از این مصنوعِ کلی باز دارد واجب آید که
مفرداتِ طبایع و برگیرندهٔ آن از یکدیگر جدا شوند و بحالِ
جدایی بایستند **جوابِ ما مر او را اینست که گوئیم** گرمی و سردی
و خشکی و تری صفتها اند و صفت را بی موصوف بذاتِ خویش
وجود و قیام نیست و آنچه مر او را همی هیولی گویند و مر صفتها را
او برگرفته است وجودِ او بدین صفتهاست و بی این صفتها
مر او را نیز بذاتِ خویش قیام نیست **وحجتِ معقول بر درستیِ این قول**
آنکه گوئیم خود مبتدا معلومست که آنچه او گرمی را پذیرد گرم
نباشد از بهر آنکه اگر خود گرم بودی مر گرمی خود پذیرفته
بودی و بایستی که مر آنرا پذیرفتنی و همچنین آنچه مر سردی را

بپذیرد نیز سرد نباشد و همین است سخن اندر پذیرندهٔ خشکی
و تری و چون ما جوهری ثابت کنیم که آن پذیرندهٔ این همه اضداد
بوده است بآغاز حدث واجب آید که آن جوهر بذات خویش نه
گرم بوده باشد و نه سرد و نه خشک و نه تر تا مر این صفات مختلف
متضاد را پذیرفتست و عقل مر چیزها را بصفت او ثابت کند و آنچه
مر او را هیچ صفت نباشد ناموجود باشد واگر کسی گوید مر نفس را
از این صفتها چیزی نیست و او موجود است گوییم که وجود او
بظهور فعل او ثابت است و مر جوهر منفعل را وجود او بصفتها
اوست که بذات او باشد و آنچه صفات از او منتفی باشد اینجوهر بذات
خویش قائم نباشد پس ظاهر کردیم که علت هستی طبایع اندر
جسدهای ما نفس جزویست و مر نیست شدن آنرا بدست باز
داشتن نفس از او بر آن گواه آوردیم واکنون گوییم که چنانکه وجود
این کارپذیر که جسمست بدین کارگر است که نفس است وجود فعل
نفس نیز بوجود این فعل پذیر است واگر مر نفس را فعل نباشد
او نفس نباشد و وجودش نباشد چنانکه پیش از این بیان کردیم
پس درست کردیم که این دو چیز علت و معلولند و از یکدیگر
جدا نشوند البته آنگاه گوییم که اندر این مصنوع کلی که عالمست
آثار حکمتست و فعل جز حکمتست از بهر آنکه فعل بی حکمت بیهوده است
و شرف فعل بحکمتست پس واجب آمد از این ترتیب که شرف خداوند

فعل بخداوند حکمت باشد و مر فعل را که او شرف پذیر است
خداوندی یافتیم و آن نفس است پس لازم آید مر این شرف را
که او حکمت است خداوندی باشد و ما مر آن خداوند حکمت را
عقل گوییم پس پیدا شد که شرف نفس بعقل است و آنچیز که
شرف او بچیزی دیگر باشد آنچیز تمام کنندهٔ او باشد و آنچه
مر چیزی دیگر را تمام کننده باشد او علت آنچیز باشد و چون
عقل تمام کنندهٔ نفس است پیدا آمد که عقل علت نفس است و
نفس معلول عقل است بدانچه از او شرف پذیر است و بدو
تمام شونده است همچنانکه جسم که او معلول نفس است از او
شرف پذیرنده و تمام شونده است و گواهی بر جوهریت عقل
و تمامی و شرف او بر تمام کردن او مر نفس را از آفرینش خواهیم
بدانچه گوییم هر تمامی را بر ناقص شرفست و تمام شدن ناقص
نباشد جز بتمامی دیگر یعنی آن دیگر جز ذات ناقص باشد و
شرف نفس مردم بر هرچه موجود است اندر عالم ظاهر است
پس او تمامتر از دیگر چیزهای عالمست و شرف نفس مردم
بر دیگر چیزها بدانست که او مر عقل را پذیرنده است پس اگر درست
که آنچه مر عقل را پذیرنده است تمامتر از دیگر چیزهاست و
جوهر است پس عقل که مر تمامتری از او را بذات خویش شرف
دهنده است جوهرتر از او باشد و محال باشد که شرف پذیر

جوهر باشد و شرف دهنده عرض باشد پس ظاهر کردیم که
عقل جوهر است و علت نفس است و علت همهٔ علتها اوست
و برتر از او علتی نیست و گواهی خواهیم بر درستی این دعوی قول
از آفرینش این معلول که مردمست و ما مر این سخن را از او آغاز
کرده ایم و گوییم که مردم جسد است و نفس و تمامی جسد او
بنفس است از بهر آنکه جسد با نفس بغایت تمامی باشد و مر جسد را
پس از آنکه نفس بدو پیوسته باشد نیز زیادتی ممکن نیست و ظهور
فعل نفس او بجسد اوست و دلیل بر وجود نفس ظهور فعل اوست
از راه جسد و فعل بحکمت تمامتر از فعل بی حکمتست پس تمام
کنندهٔ فعل چیزی که بر وجود او فعل او دلیلست تمام کنندهٔ آنچیز
باشد پس تمام کنندهٔ نفس عقل است و پس از آنکه عقل بنفس متحد
شد نیز مر نفس را زیادتی ممکن نیست پذیرفتن و نیز اندر اینکه او
شریفتر از معلولات عالمست و آن مردمست جز این سه چیز دیگر
چیزی نیست و چون مردم بعقل رسید تمام شد و هر چیزی که
اندر این عالم پدید آید بآخر تمام شدن او اندر او چیزی پدید
آید که وجود او از آن بوده باشد چنانکه مر هر درختی و نباتی که
پدید آید بآخر تمامی او تخم حاصل شود که پدید آمدن آن درخت و
نبات از او بوده باشد و چون بر این درخت که مردمست بآخر عقل حاصل
آید و پس از آن بر این درخت که شریفترین موجودیست از موجودات

عالم نیز چیزی پدید نیاید دانستیم که علت عالم بآغاز عقل
بوده است و دیگر همه علتها فرود این علتست و چون هر علتی
بمعلول خویش پیوستست و فعل از هر علتی اندر معلول او
پدید آینده است واگر آن معلول نباشد مر علت او را فعل
نباشد واگر مر علت را فعل نباشد او خود علت نباشد مر علت را
پدید آوردن فعل خویش اندر معلول خویش خاصیت باشد و
خاصیت اندر چیزی هست کنندهٔ آنچیز باشد و چون چیزی
بخاصیتی مخصوص باشد مر او را مخصصی لازم آید پس مر علت را
علت کنندهٔ کان مخصص اوست ثابت کردیم و آن عالی باشد اعنی عالی
سازندهٔ علت و دهندهٔ علتی مر علت را و آن عالی مبدع حق است عالی
که او پدید آرندهٔ علت همهٔ علتهاست که عقلست نه از چیزی و چون
عالی بحکم عقل لازمست واجب نیاید که مر او را اختصاصی باشد عالی
البته بلکه او بخشندهٔ خاصیتها باشد مر علتها را ودلیل بر درستی این قول
که گفتیم مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورده است آنست
که گوییم آنچه پدید آمدن او از چیزی دیگر باشد معلول باشد
پس واجب آید که آنچه نه معلول باشد نه از چیزی پدید آمده
باشد و ما درست کردیم که عقل معلول نیست بدانچه مر او را
از چیزی تمام شدن نیست بلکه او تمام کنندهٔ فاعل کلی است پس
ظاهر کردیم که مبدع حق مر عقل را نه از چیزی پدید آورد و آنچه

او از چیزی دیگر نباشد مر ورا بچیزی باز گشتن نباشد بفساد
و آنچه او را فساد نباشد ازلی باشد پس عقل ازلیست و اگر کسی گوید
چون همی گوئی که مبدع حق عقل را پدید آورد گفته باشی که
عقل محدثست باز چرا همی گوئی که عقل ازلیست که این دو سخن
متناقضند جواب ما مر او را آنست که گوئیم درست سوی خرد
که آنچه وجود او از چیزی دیگر است محدثست و ما ثابت کردیم
که وجود عقل از چیزی دیگر نیست پس از عکس قیاس چون محدث
آن باشد که وجود او از چیزی دیگر باشد ازلی آن باشد که وجود
او از چیزی دیگر نباشد پس اگر روا باشد که آنچه وجود او از
چیزی دیگر نباشد ازلی نباشد نیز روا باشد که آنچه وجود او از
چیزی دیگر باشد محدث نباشد ولیکن این چنان باشد که محدث
ازلی باشد و ازلی محدث باشد ولیکن این محالست آنچه ما گفتیم حقست
و این غلط مر آنکسها را افتد که روحانیان را زیر زمان گمان برند و لطایف
از زمان برتراست پس پدید آمد که لطایف را چگونه زیر زمان
شاید گفتن و ظن نادانان اینست که خدای ازلیست و این محالست از
بهر آنکه ازلی آنست که مر او را بازل باز خوانند و آنچه مر او را
بچیزی باز خوانند و نسبت او سوی چیزی کنند خدای نباشد و
ازل اثبات و حدث خدایست که عقل را همی بدان باز باید خواندن
و ازلیت آن معنی است که ازلی را ثبوت از اوست و آن ابداعست و آنکه

میان ازل و ازلیت و ازلی فرق نه اندکردن اینمعنی را اندر بیان و اکنون
که اثبات مبدع حق کردیم و گفتیم که مبدع اوّل عقلست گوئیم
که ابداع صنع مبدع حق است و مر آن گروهی از حکما امر گفتند
و گروهی ارادت گفتند و اندر این صنع مر مبدعات و مخلوقات را
شرکتی نیست و آن یکی بود و دیگر نباشد مر او را و پیش از آن چیزی
نبود و سپس از آن جز آن و آنچه اندر آن بود از بودنیها چیزی نشاید
چنانکه خدایتعالی همی گوید وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ
و از بهر آن گفتیم که بر ابداع مر عقل را اطلاع نیست که عاقل نتوان
توهّم کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن و مر
چیز را از چیزی دیگر کردن منکر نشود و از بهر آن چنین است
که چیزی نه از چیزی کردن ابداعست و آن برتر از عقلست و گروهی
گویند که ابداع علّت عقل است علّتی که با او یکچیز گشته است
چون نور که با قرص آفتاب یکچیز است ولیکن ما سخن بی برهان نگوئیم
و ما دانیم که قرص آفتاب شکل گرد دارد و روشنائی را شکل نشاید
که شکل مر جسم را باشد و روشنائی شکل نپذیرد بذات خویش
مگر بر چیزی دیگر پس گوئیم که ابداع ازلیت صنع است که مر او را
دوئی نیست و نبود و نباشد و مر آنرا ارادت بحقیقت نشاید گفتن
از بهر آنکه ارادت میانجی باشد میان مرید و مراد و چون مراد
نبود گوئیم که ارادت بر چه افتاد و نیز مر آنرا جز بر سبیل مجاز

تمثیل

نشاید گفتن از بهر آنکه امر فرمان باشد و فرمان از فرماینده
بر فرمان بردار باشد و چون فرمان بردار نبود چگوئیم که فرمان
بر چه چیز کرد و داد پس از صنع مبدع حق عقلست و عقل بذات
مبدعست و نخستین موجوداست و علّت همه علّتهاست چنین که
برهان بر آن نمودیم باز گشت مردم بعقلست و شمار بر او بسبب
عقل واجب شده است نبینی که مر دیگر جانوران را که عقل نصیب
ندارند شمار و عده نکرده است و نفس معلول عقلست و ثبات
هر معلولی بعلّت خویش است و ثبات نفوس جزوی بنفس کلّیست
پس مر نفوس جزوی را باز گشت بکلّ خویش است و مر آن کلّ را باز
گشت بعقل است که علّتها هستند از بهر آن گفت خدایتعالی
إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ و ایشان درجاتند سوی
خدای عزّ و جل نبینی که خدایتعالی مر گروندگان خویش را همی
گوید که درجات هستند بنزدیک خدای بدین آیه هُمْ دَرَجَاتٌ
عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ و هر که مر درجات خدای را از
روحانیات و جسمانیات بشناسد بعلم توحید از ثواب ابدی
نصیب یابد و هر که بر جسم بایستد و جز جسم را تصوّر نتواند کردن
و مر خدای سبحانه و تعالی روحانی گمان برد مشرک باشد و جای
او آتش جاوید باشد و این خواستیم بگوئیم و لله الحمد
- قول هفدهم - (اندر بیان قول و کتاب حق سبحانه و تعالی) بر طریق

پس آن صنع مبدع حقست و عقل بدان مبدعست

گزیدگان

اثبات مبدع حق پس از آنکه سخن اندر لطایف و کثایف گفته
شده است سخن گوئیم اندر قول و کتاب خدایتعالی از بهر آنکه
اندر کتاب خدایتعالی آیات بسیار است اندر اثبات قول چنانکه
همی گوید وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَٰهَيْنِ اثْنَيْنِ جای دیگر همی گوید
وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ
و جز آن نیز آیات بسیار است اندر اثبات کتاب خدایتعالی چنانکه
همی گوید كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي و دیگر جای گفت سَنَكْتُبُ
مَا قَالُوا و جز آن پس خواهیم که شرح قول و کتاب الهی بکنیم
که چگونه است چنانکه عقل عقلا مر آنرا بپذیرد و ایشان
مر ورا بپذیرند و بدانچه سفهای امّت همی گویند از سخنان محال
روی از دین حق نگردانند و بدانند که دین خدای بر مثال خرما
بنی است که جاهلان و غوغای امّت لیف و خار آن درختند
و حکمای علم حقیقت کتاب خدای بر مثال خرما این درخت
اند مر بار خار و برگ و لیف بنهلند و دین حق بدیشان عزیز است
همچنانکه درخت خرما بجز خرما گرامی نیست و خردمندان مر درخت
خرما را بدانچه بر او خار و لیفست خوار ندارند و نوازند پس گوئیم
که جاهلان امّت که گویند که جبرئیل با آواز و حروف با رسول
سخن گفت و گویند هر کس را روز قیامت نامهٔ بدهند از پوست
پیراسته که مر آنرا رق گویند و اندر آن کردارهای او نوشته

باشد و گویند که آیة الکرسی برگرد عرش خدای نوشته است
و عرش هزار بار بیش از چندین جهانست و جز مر جسم را چیزی
دیگر همی نشناسند و چون معنی کتاب خدای را از خزینه‌داران
علم حقیقت نشنودند و متابعان دیوان گشتند و بر ظاهر
قول بایستادند از علم حق دور ماندند و هر که روی سوی
فضل و رحمت خدای کند سلطان شیطان از او معزول شود
چنانکه خدای تعالی همی گوید وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى
أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا
فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا
و ما گوییم که مردم را قول اعنی گفتار صناعتی عامّی است
و کتابت مر او را صناعتی خاصّه است امّا عامّی قول مردم را بدو
روی است یکی بر آن که مر دیگر جانوران را نیز مانند گفتار او
آوازهاست که از آن آوازهای مختلف که از ایشان آید هم مردم و
هم یاران آن جانور بر رنج و راحت آن آوازدهنده دلیل توانند
گرفتن و یافتن هرچند که قول مردم مفصّل‌تر است و شرح
این معنی پیش از این اندر این کتاب یاد کرده‌ایم پس قول که اندر او
مر دیگر جانوران را با مردم مشارکت باشد عامّی باشد بدین روی
و دیگر بدان روی که قول مر همه مردمان راهست بجملگی نیز مر یکدیگر است
بیرون دیگری اعنی که چون گوینده بگوید همه شنوندگان

عامگی

از مردم مر آن گفته را بیابند و همه مردمان نیز بتوانند گفتن
پس قول بدین دو روی عامّیست مردم را و امّا خاصی کتابت
مر مردم را نیز بدو روی است یکی بدان روی که مر هیچ جانور دیگر
اندر نوشتن اعنی گفتار خویش را بفعل آوردن و نمودن بهره
نیست البتّه و این صناعت خاص مر مردم راست و دیگر بدان روی
که کتابت مر همه را نیست چنانکه قول مر همه مردم راست بل
کتابت مر بعضی را از مردم هست و بعضی را نیست و نه همه مردم
نوشته را بتوانند خواندن و نه همه مردمی بتواند نوشتن
و از امّت گروهی را که نوشتن دانند بر آن گروه که نوشتن ندانند
فضل است و ایشان که نویسندگانند خاصّه‌اند و امّا مر پیغمبران را
بکتابت که آن بشریست شرفی نیست از بهر آنکه کتابت دست
افزار فراموش‌کارانست و پیغمبران خدای فراموش‌کار نباشند
بلکه پیغمبران یادکننده بودند خلق را از خدای و یادکننده خلق
فراموش‌کار نباشد که فراموشی با یاد ضدّند و خدای تعالی
همی گوید قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ
و چون رسول خدای ذکر است و کتابت آلت اهل نسیانست مر
اهل ذکر را بد و حاجت نباشد و مر کسی را بد آنچه مر او را آن بکار
نباید فخری نباشد آنگاه گوییم کتابت نوعی از قول است و لیکن
قولست نبینی که نخست مردم را بقول باید رسیدن تا از قول

بکتابت راه یابد و نیز هر کتابتی قولست و هر قولی کتابت نیست
چنانکه هر مردمی جانور است و هر جانوری مردم نیست پس
چنانکه مردم نوع حیوانست کتابت نوع قولست و قول کتابتی است
که زبان مر او را بمنزلهٔ قلمست و آن هوا که از دهان مردم بیرون آید
بمنزلهٔ خطّی دراز است و آواز بر آن هوا بمنزلت سیاهی است
بر خط و لوح این کتابت هوای بسیطست و بیننده مر این کتابت را
بر این لوح که یاد کرده شد بگوش بیند و کتابت نیز قولیست
که قلم مر او را بجای زبانست و خط مر او را بجای آن هواست که از
دهان گوینده بیرون آید و سیاهی بر آن خط بجای آوازاست
بر آن هوا و لیکن بیننده این قول سطح خاکست یا چیزهای خاکی
و مردم مر این قول را بچشم شنوند پس یابنده این هر دو گفتار
نفس مردمست و دست‌افزار نفس از بهر او مر قول و آواز را
شنوائیست و مر کتابت را بینائیست چنانکه طرفی از این معنی
بآغاز این کتاب گفته‌ایم پیش از این و اکنون همی گوییم که کتابت
قولیست از گوینده آن که خاصّه است مر غایبان را از حضرت دانا
بمکان و زمان او اعنی که غایبی بدو گونه باشد یکی آنکه بمکان
حاضر نباشد و دیگر آنکه بزمان حاضر نباشد و قول خاصّه است
مر حاضران مکانی و زمانی را و چون اینحال را تقریر کرده‌ایم گوییم که از
حکم عقل چنان واجب آید که مر آفریدگار عالم را سخن گفتن با مردم

باشد خاصّه بیرون از دیگر جانوران و آن سخن گفتن از او مر گروهی را
بر راه کتابت باشد بصورت کردن مر آن فرمان را کرده‌هد بر گوهر
خاک که حدّ کتابت اینست که او اثری باشد بر خاک پدید آورده
و قول گوینده از آن نوشته عبارت باشد و مقصود او سخن را
از آن سخن که بگوید از راه کتابت مر مردم را اصلاح حال او باشد
پس از آنکه نفس او از جسد جدا شده باشد و برهان بر این سخن
خویش که گفتیم واجبست که آفریدگار عالم با مردم سخن گوید
بیرون از دیگر جانوران آنست که مردم را از آفرینش قوّت ناطقه
بهره آمده است و آن قوّتیست که مردم بدان مر کار پر او معنی را
که آن بر دیگری از مردم پوشیده است چون بداند آشکار تواند
کردن و چون نداند از دیگری بدین دست‌افزار که مر او را
داده‌اند طلب تواند کردن اعنی بتواند پرسیدن و مر آن قوّت
ناطقه را از آفرینش قوّتهائی بهره آمده است چون شنودن
و اندر یافتن و تصوّر کردن و یاد گرفتن و مر معنی را از آواز
و حروف جدا کردن و باز مر آن را اندر آواز و حروف پنهان کردن
که مر هیچ نفسی را که آن جز ناطقه است این قوّتها نیست و چون از مردم
جز و بر تر اندر عالم چیزی نیست این حال که اندر او موجودست
دلیل است بر آنکه آفریدگار او با او همی سخن خواهد گفتن تا مر او را
از بهر واقف شدن بر گفتار او این آلتها بکار آید و اگر نه چنین

بودی این آلتها فاسد و باطل بودی و آفرینش باطل نیست پس گوئیم
که این همه که یاد کردیم نوشتهای خدایست بر این خاک کز او جسد
مردم کرده اند و اندر این نوشته چنان پیداست که مردم را
چیزی شنودنیست و اندر یافتنی که اندر آن صلاح کار اوست
پس از فساد کالبد او بمر این جسد و دلیل بر درستی این قول آنست
که اندر آفرینش چیزی باطل و بیکار نیست چنانکه چون مر جسد
ما را بغذا حاجتمند آفریده اند اندر جسد ما قوت جاذبه را
بنهادند یعنی آن قوت نفسانی که مر طعام و شراب را بخواهد
و بکشد و چون مر قوت جاذبه را در جسد ما نهاده اند راهی بر این
جسدها نهاده اند که مر طعام و شراب را قوت جاذبه از آن راه
اندر جسد کشد و چون از این طعام و شراب اندر این جسد جز
لطافتی نشایست کار بستن و از آن سپس از آن لطافت ثقل بی‌نفع
بخواست ماندن و آن افکندنی بود اندر جسد ما با قوت جاذبه
قوت دافعه نهاده اند تا مر آن ثقل بی‌منفعت را بیرون کند و چون
مر قوت دافعه را اندر جسد نهاده اند نیز اندر این جسد راهها
نهاده اند که این قوت مر آن ثقلها را از آن راهها بیرون کند پس
این نیز نوشتهای الهی است و نوشته گفتاری باشد که گوینده
آن از آن باز نگردد نبینی که چنانست که آفریدگار مر مردم را
اندر راه این نوشته بقوت جاذبه همی گوید که بوقت گرسنگی

و تشنگی طعام و شراب خور تا هلاک نشوی و بقوت دافعه همی
گویدش که ثقل ناشایسته را دفع کن تا تندرست باشی و این
نوشته ظاهر نیست الهی که هرگز از حال خویش نگردد چنانکه
مردم از نوشته خود که آن قول اوست اگر خواهد که باز گردد
باز تواند گردیدن و از بهر آن چنانست که نوشته او قولیست
بر مثال قول خدای سبحانه که مر او را از آن باز گشتن نیست و
اگر خدای تعالی بر خلق بنوشتی که طعام را بخورند و ثقل آن را بیفکنند
از این مؤکدتر نشایستی نوشتن که نوشتست و چون این خط خدایست
و خط قول باشد پس این قول خدایست که ما را گفته است اندر راه
آفرینش و پیدا آوردیم بدین شرح که اندر آفرینش چیزی باطل
نیست بلکه این چیزهاست که اندر او مردم را فایدهای بسیار است
چنانکه دهان مردم هم راه طعام و شرابست که بدو فرو شود
و هم راه نفس فرو شدنست و هم راه آواز بر آمدنست و زبان و
دندان هم آلات سخن گفتن است و هم ادوات طعام خوردنست
پس گوئیم چون ظاهر کردیم که خدای تعالی بنهادن قوت جاذبه
و قوت دافعه اندر جسد ما مر ما را همی گوید غذا بکشید و ثقل را
دفع کنید پیدا آمد که بنهادن قوت سامعه اندر ما ما را همی
گوید که بشنوید و بقوت حافظه همی گوید یاد گیرید و بقوت
ذاکره همی گوید مر شنوده و یاد گرفته را یاد کنید آنگاه گوئیم

چون این قوتها اندر جملگی خلق بود واجب آید که خدای بدین
آفرینش همی گوید مر جملگی خلق را که بشنوید چیزی که آن
بشنودنیست و آن شنودنی اندر یافتنی و یاد گرفتنی و یاد کردنیست
و چون همه مردمان بدلیل این قوتها که مر نفوس ایشان راست
از آفرینش بدان شنودنی حاجتمندند گوینده آن گفتار جز آفریدگار
نباشد پس درست کردیم از راه آفرینش که واجبست از حکم عقل
که آفریدگار عالم با مردم سخن گوید بیرون از دیگر جانوران
و این خواستیم که بیان کنیم و برهان بر درستی این قول که گفتیم
واجب آید که آن سخن گفتن از آفریدگار با مردم بکتابت باشد
نه باواز و حروف آنست که ایزد تعالی بلکه فرشتگان او جسم نیستند
و آواز جز از جسم نیاید و نیز گفتیم که نوشته گفتاریست از
گوینده مر غایبان مکانی و زمانی را و مردمان که حاضر اند اندر
عالم بدانچه ایشان اجسام نفسانیند و خدای تعالی آفریدگار
اجسام و ارواحست و آنها بر مثال غایبان مکانیند از خدای تعالی
که نه اندر مکانست و نه اندر زمان و نیز آن مردمان که هنوز
موجود نشده اند غایبان زمانیند بر گذشت زمان از او سبحانه
و چون گفتار خدای تعالی با این دو نوع غایبانست و گفتاری
که غایبان بدان مخصوص اند کتابتست پس درست شد که واجبست که
خدای تعالی با مردمان سخن بکتابت گوید نه باواز و چون بر هر

مردمی واجب است که سخن خدای را بشنود واجب آید که نوشته
خدای تعالی همیشه اندر عالم حاضر باشد لاجرم این نوشته که
سخن خدایست پیش از آمدن مردم اندر این عالم حاصل و حاضر
بوده است اندر این عالم چنانکه بطاعت داشتن طبایع مر نبات را
و بطاعت داشتن نبات و طبایع مر حیوان را و بطاعت داشتن
نبات و طبایع و حیوان مر مردم را ایزد تعالی طاعت خویش بر
مردم نوشته است ولیکن بیشتر از مردمان از این فرمان غافلند
چنانکه خدای تعالی همی گوید وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ
لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ و چون آن پس درست کردیم که سخن گفتن خدای
با مردم از راه کتابتست و برهان بر آنچه گفتیم که مقصود گوینده
از این کتابت واجب آید که نگاه داشتن صلاح مردم باشد اندر
سرای آخرت پس از گذشتن زندگی فانی او آنست که جانوران
بسیارند که ایشان بدانچه هیچ آلتی ندارند یافتن سخن خدای تعالی را از
خدای تعالی با ایشان سخن همی نگوید و صلاح اجساد ایشان از آفرینش
نگاه داشته تر از صلاح جسد مردمست و عمرهای ایشان دراز
تر است چون گوران بیابانی و پیلان دراز عمر و گنجشکان خانگی
که عمرهای دراز یابند و کرکسان و جز آن و از علتها که مر مردم را
افتد مر ایشان را چیزی نیفتد و بسبب زندگی دراز خویش
بدین آلتهای نطقی که مردم راست حاجتمند نیستند پس پیدا

آمد که صلاح مر مردم را اندر سخن کردن خدای شنود نه اندر
زندگی گذرنده است بلکه پس مرگ جاودانست مر نفس او را
و برین هر سه دعوی که بآغاز این قول کردیم برهان قائم
کردیم چنانکه خرد را از آن گذر نیست واکنون بشرح و بیان کتاب
خدا مشغول شویم و گوییم چون لازم کردیم بحکم عقل سخن گفتن
آفریدگار با مردم از راه کتابت و معلوم گردانیدیم مر خردمندان را
که مردم را فایده شنودن این سخن و کار کردن بر آن سپس از
گذشتن زمان فانی او حاصل آید گوییم که واجب کرد نوع
جانور سخنگوی یکی باشد که او بخواندن کتاب خدای تعالی
مخصوص باشد تا مر نوشته او را بر امتان خلق خواند و قول آن
یکی قول خدای باشد از بهر آنکه خواننده نوشته کسی از نویسنده
گویا آنچه گوید تا امتان مر آن گفته را بشنوند و مر نوشته را
ببینند و خدای تعالی مر رسول را فرمود که بگوی مر ایشان را تا
قولی شناخته گویند بدین آیت وقولوا قولا معروفا و شناخت
بدیدار باشد پس رسول آن گفت که چون خردمند اندر آفرینش
نگرید مر آن را اکرا و گفت اند او بدید و بشناخت پس گوییم که نوشته
خدای که مر آن را همی باید خواندن آفرینش عالم و جسد مردمست
که آن نیکوتر آفرینشی است چنانکه خدای تعالی گفت لقد خلقنا الانسان
فی احسن تقویم اما برهان بر آنکه از مردم یکی باید که نوشته

خدا را بر خلق خواند نه بسیار مردمان آنست که پیش از این بیان
کردیم که کتابت صناعتی خاص است و قول صناعتی عام است
مردم را و چون حال اندر کتابت بشری اینست که بیشتر از مردم
بدان همی نرسند سزاوار باشد کز جملگی این نوع سخنگوی اندر
عصرهای بسیار جز یک شخص بکتابت خدای نرسد و روا نیست
که هیچکس بخواندن کتاب الهی نرسد هرگز از بهر آنکه برهان
قائم کردیم بر آنکه خدای با مردم بکتابت سخن گوید و سخن گفتن
با آنی که هیچکس مر آن را اندر نیابد سخن گفتن نباشد و چون سخن
گفتن بکتابت لازم شد خواندن آن کتابت لازم شد و چون گفتار
از جنس حیوان که آن بسیار انواعست بدین کتابت با یکنوعست که
آن مردمست واجب آید که خواننده این کتاب از این یکنوع بر این
یک شخص باشد نه بیشتر از آن البته از بهر آنکه شخص از نوع که آن
اشخاص است بمنزلت نوعست از جنس که آن انواعست پس گوییم که
آن یکی که او کتاب باری سبحانه بر خلق خواند پیغمبر خدای باشد
سوی خلق اما برهان بر آنکه نوشته خدای تعالی آفرینش عالمست
اینست که نوشته از نویسنده اثری باشد بصنعت بیرون آورده
بر خاک یا بر چیزهای خاکی و اثر از آفریدگار در عالم اینصورتهاست
که بر اجسام عالمی پدیداست و دیگر چیزی نیست جز این و از این گفت وفی
الارض آیات للموقنین وفی انفسکم افلا تبصرون و اگر قول خدای

آیتهاست پس همی گوید که آیتها اندر زمین است و اندر نفسهای شماست
و همی نیز نبینید و چون نوشته خدای سبحانه که بدان با خلق
سخن گوید واجب آوردیم و سخن از نویسنده باشکال باشد بر خاک
چشمک مانند خردمند را اندر آنکه نوشته خدای که بدان همی با مردم
سخن گوید اینست که همی ببینیم از آفرینش اندر این جسم کلی و موالید
او با آنکه جملگی مردم متفقند بر آنکه دلیل بر درستی صانع حکیم
مر این صنع پر حکمتست و بر آثار مر اینست و چنانست که این
مصنوع عظیم نوشته خداست سوی خلق بقولی کلی که من حکیم و
مریدم اکنون که برهان درست کردیم بدینکه خواننده واجبست
اندر اثبات نبوت فصلی مشروح بگوییم و برهان عقلی مر آن را
ثابت کنیم و گوییم که کسی منکر نتواند شدن مر این عطاهای الهی را
که از جملگی جنس حیوان با بسیاری انواع آن بنوع مردم رسیده است
و عظیمتر عطائی این عقل شریفست که بر این سخن گوی اندیشنده
باز جوینده یادگیرنده دلیل جوی از چیزهای آشکاره بر چیزهای
پوشیده موکلست که دیگر حیوانات از این عطا بی‌بهره اند و عقل
صورتگر است مر این نفس ناطقه را با دست افزارهای بسیار
که آن قوتهای نفس ناطقه است و بهمه آلتهاست که مر آن صورتگر را
شاید پس این عقل شریف چون پیشه ور است با آلتها او خود
لطیف است و نادیدنیست و دست افزارهاش نیز همه لطیف است

و نادیدنی چون قوتهای مفکره و مصوره و حافظه و ذاکره
واجب آمد که آنچه این پیشه ور لطیف نادیدنی مر این دست
افزارهای شریف نابسودنی را همی بر آن کار خواهد بستن چیزی لطیف
و نادیدار است چنانکه پیشه ور دیداری که آن درودگر است
مر دست افزارهای بسودنی را از تیشه و دست اره و برمه و
جز آن بر چیزهای دیداری همی کار بندد که آن چوبست و مر آن
چوب را بدین دست افزارها صورت کند بصورتی که مر آن را پیش
از آن اندر ذات خویش نگاشته باشد تا مر آن چوب را بدان صورت
قیمتی گرداند پس گوییم که عقل بر مثال آن درودگر است و قوتهای
مفکره و حافظه و ذاکره و جز آن مر او را بر مثال تیشه و دست
اره و جز آنست مر درودگر را و نفس مردم مر او را بمنزلت آن چوبست
مر درودگر را و صورتگری عقل بر این چوب خویش بدینست
افزارها آنست که مر او را بسزای او صورت کند آنصورت که عقل
مر آن را اندر ذات خویش دارد و صورت بسزا مر نفس را آنست که مر
خویشتن را بشناسد که او جوهری لطیفست و زنده است ابدی و مر
او را اندر این عالم بدان آورده اند تا از آثار مر عالم معقول را
بشناسد و بداند که این سرای او نیست و بداند که طاعت مبدع
حق بر او واجبست بعلم و عمل و عدل را کار بندد و از خویشتن بر دیگران
و بر خویشتن نپسندیدن مر خویشتن را و ایشان را بدرجه جانورانی

که مر ایشان را از آفرینش این عطاهاست از آفریدگار و جز آن از
صورتهائی که مر آن را بجای خویش گفته شود تا چون نفس از عقل
مر این صورت سزاوار خویش را بپذیرد بثواب ابدی رسد و آن
ثواب مر او را بباز گشتن او باشد سوی سرای خویش بر صورت
خویش و اگر سیرت ستوران را کار بندد بخلاف صورت اصل
خویش بدو باز گردد و از آن خلاف بعقوبت ابدی برسد و پند
پس گوئیم اندر ایجاب وحی و نبوت که مردم بآغاز بودش بر
زندگی با دیگر حیوان برابر بود پس از آن چون بکمال جسمانی
خویش برسید آمد بدو چیزی پیوست که بآن چیز مر چیزها را
بحقیقت بشناخت و رمزها اندر یافت و از چیزهای آشکاره
بر چیزهای پوشیده دلیل گرفت و دیگر حیوانات از این دو
چیز که بدو رسید بهره نیافتند و این چیز که بدو رسید
عقل لطیف بود این عقل سوی او از فرستنده عقل چون وحی
بود و او بدین وحی پوشیده که بدو رسید چون پیغمبری گشت
و شکی نیست اندر آنکه این وحی بذات او نه از ذات او آید چه اگر
بدانکه او یکی جانور بود این چیز شریف که او عقلست از ذات
او پدید آمد لازم آمدی که از ذات جانوری این عقل نیز پدید
آمدی با آنکه این نفس که مر این چیز شریف را پذیرفت بمردم از
کسی آمد نیز جز ذات او از بهر آنکه مر او را پیش از بودش خویش

توانائی نبود و چون عقل بمردم نه از ذات او آمد درست شد
که مردم را بدین گوهر شریف که عقل است خداوند این گوهر
مخصوص کرد پس بدین شرح که بکردیم پیدا شد که سوی هر کس
از آفریدگار او وحی پوشیده و ضعیف همی آید و مر او را بعث
همی کند این وحی که عقلست که باز جوی تا این عالم چرا کرده اند
و مرا اینجا بچه کار آورده اند و چگونه خواهد بود در حال
تو پس از آنکه از این سرای بیرون شوی و چون این باز جوینده
بمردم همی از آفریدگار او آید مانند وحی پوشیده واجب آید
که آنچه جوینده بدان خشنود شود هم از آفریدگار آمده باشد
چنانکه آنچه قوت جاذبه بدان خشنود شد آفریدگار آفریده
بود پیش از آنکه قوت جاذبه را اندر مردم نهاد و آن غذا بود
و مر این باز جوینده عقلی را خشنودی بعلم است از این حالها که
یاد کردیم چنانکه مر آن باز جوینده حسی را خشنودی بغذاست
پس علم غذای نفس است و از آفریدگار او باید که بیاید همچنانکه
غذای حس از او همی آید و علم بمردم یا بقول رسد یا بکتابت
و قول و آواز و حروف از خدای تعالی ممتنع و محالست و کتابت
از کاتب اثری باشد نگاشته بر خاک و نگاشته خدای بر خاکست
و آن این عالم محسوس است پس لازم شد بر هر کسی که مر این نوشته
الهی را برخواند و این وحی ضعیف که او عقل غریزیست و هر کسی

آینه است متفاوت اندر روشنائی و تیرگی و ضعف و قوت
تا یک مردم چنانست کز اندک گفتاری بسیار معنی را بداند و
باشارتی بر بسیار مقصودها واقف شود و دیگر چنانست که
تا مر یک معنی را بسیار الفاظ و عبارت نکنند او بدان اندر
نرسد و یک مردمست کز نوشته مقصود نویسنده را شناسد
و دیگریست که مر نوشته را تصحیف خواند و بیشتر خود آنند
که نوشته را البته نشناسند و نوشته از نوشتهای الهی
لطیفست چون نفس و خواننده آن نوشته فکرت لطیفست و نوشته
از نوشتهای الهی کثیفست چون جسم و خواننده آن کثیف چون حس
و نوشته از نوشتهای خدای تعالی آنست که آفرینش از ترتیب
و مر هر فرودینی را از مخلوقات طاعت آنکه برتر از اوست
نوشتست چنانکه بر طبایع طاعت نبات نوشتست نبینی که چگونه
طبایع مر نبات را مطیعست و نبات مر طبایع را بدان طاعت که او
همی یابد شریفتر از آن همی کند که هست بروح نمای و آن از او
مر طبایع را ثوابست بر طاعت و بر نبات طاعت حیوان نوشتست
لاجرم حیوان مر نبات را بدان طاعت که او همی آید بجر و حرکت
بخواست رساننده است بروح حسی و بر طبایع و نبات و حیوان
طاعت مردم نوشتست نبینی که مردم از هر چیزی از آن فایده
گیرنده است و نبات و حیوان از او بروح ناطقه رسیده اند و چون

برتر از مردم اندر این عالم چیزی نیست و او مصنوعیست از مصنوعات
الهی و بر او بخط الهی از این ترتیب که ذکر کردیم و همی برخواند
طاعت صانع عالم نوشتست از بهر آنکه این نوشته از بهر او
ثابت شده است و این نوشتن بر او نه جبری و قهریست که مانند
آن دیگر طاعتها بالضروره بر آن برود بلکه اختیاریست با اختیار
بر آن برود و مر خداوندان عقل بی خطر را اندر این نوشته الهی که
ما بدیشان نمودیم شکی نیفتد و پیداست از این ترتیب که هر که
مر صانع عالم را طاعت دارد بدو پیوسته شود و بلذاتی و
احسانهائی رسد که وصف و قول و سمع بر آن محیط نشود بلکه
مر او را همان باشد که مر صانع عالم راست و رسیدن آن فرودینها
که یاد کردیم بدان برهان بطاعتی که همی دارند مر ایشان را بر
درستی این قول گواهست آنگاه گوئیم که آنکس که مر نوشته
الهی را که آفرینش عالمست برخواند او پیغمبر خدای باشد و قول
آنکس قول خدای باشد و آنکس بخدای نزدیکتر از همه خلق باشد
و واقف شدن او بر این نوشته الهی وحی باشد بر قوتی که
وجههای ضعیف را که هر کسی که آمده است او بدان قوی تواند
کردن بر دیگران و نفس آن یک تن که مر این نوشته را برخواند
از نفوس دیگر مردمان هم بدان منزلت باشد که نفس مردم از
نفوس دیگر حیوانات و آن نفس از روشنی و پاکیزگی و ادراک

بدان محل رسد که چون بدین نوشتهٔ الهی اندر نگرد که صورت
عالمست مقصود آفریدگار از این بدانند وچون آمدن این نفس
جوینده مر چون وچرائی را از کارهای الهی بهر مردمی ظاهرست
ومر او را کسی همی منکر نشود چرا مر آمدن آن نفس آموزنده
را که مر این جویندگان را خشنود کند همی منکر باید شدن
بلکه جوینده است که از جملگی جنس حیوان قوت جویندهٔ
علم بر آن یک نوع فرود آمد لازم آید که قوت دهندهٔ علم
بر یک شخص از این نوع فرود آید از بهر آنکه شخص از نوع هم
بدان منزلست که نوع از جنس است واگر معلومست که این روح
که عقل پذیرست نه آنست که مر دیگر حیوان راست بلکه این روح
ناطقه است وبرتر از آنست با فرهنگ وجویندهٔ علمست چرا منکر
باید شدن که مر آنکس را که علم بدین جویندگان از او رسد
روحی است برتر از این ارواح ونام او روح الامین یا روح القدس است
وچنانکه اندر روح ناطقهٔ علم جوی بجملگی این نوع حیوان که
مردمست از آفریدگار عالم آمده است روح الامین نیز از آفریدگار
بدان یک شخص آمده است تا بدان یک تن نقصان این نوع بیافتن
آنچه همی جویند تمام شود چنانکه خدای تعالی همی گوید وکذلک
اوحینا الیک روحا من امرنا ما کنت تدری ما الکتاب ولا
الایمان ولکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا وانک

لتهدی الی صراط مستقیم صراط الله الذی له ما فی السموات
وما فی الارض الا الی الله تصیر الامور صراط راه باشد وراه
خدای که اشارت اندر این آیه بدانست ورسول را همی گوید تو خلق
را بدان راه همی نمائی اینست که چیزها اندر آفرینش ایزد روند از طاعت
فرودینان مر برینان را واز رسیدن بهرهای الهی بهر برینی تا
فرودین مر او را طاعت دارد از آن بهرهٔ خویش یابد واندر این آیه
پیداست که وحی سوی رسول روحی بود نه جسمی وآواز از جسم
آید نه از روح پس ظاهرست بحکم این آیه که وحی اشارتی بود
نه آوازی وچون این گفتار باواز نبود باشارتی بود سوی این
نوشتهٔ الهی که عالمست از بهر آنکه مر رسانیدن علم ایزد مر جز
این دو طریق سوم نیست ونمودن آفریدگار مر آن یکتن را نوشته
خویش بروشن کردن بود مر بصیرت او را بروحی که بدو فرستاد
از امر خویش تا اندیشه کرد اندر آفرینش وشگفتی عالم وبیدار
شد بر آنچه دیگران از آن غافل وخفته بودند وبدید آنچه دیگران
همی ندیدند چنانکه مانند آن بکسی رسد از او واقف شدن
بر چیزی که آن پیش از آن بر او پوشیده باشد باندیشهٔ روشن
که بدید آید مر کسی را بیرون از دیگران چنانکه خدای تعالی همی گوید
ختم الله علی قلوبهم وعلی سمعهم وعلی ابصارهم غشاوة
وچون مر جاهلان را همی بنکوهد بدانچه بر چشمهای ایشان

پرده است این قول دلیلست بر آنکه بر دل وگوش رسول مهر نیست
وبر چشم او پرده نیست وهمی بیند چیزهائی که آنها که بر چشمها
ایشان پرده است همی آنرا نبینند وفضل رسول بر خلق بعلم بود
پس واجب آید که بدین که بر چشم رسول پرده نبود مر او را علمی
حاصل شد وعلم از راه بینائی جز بخواندن نوشته حاصل نشود
پس پیدا شد که رسول بگرفتن آن غشاوة از چشم او توانست
مر این نوشتهٔ الهی را خواندن وپیش از آن که بر چشم او نیز غشاوة
بود مر این نوشته را همی نتوانست خواندن واز این کتاب امی بود
چنانکه خدای تعالی گفت هو الذی بعث فی الامیین رسولا
منهم یتلو علیهم آیاته ویزکیهم ویعلمهم الکتاب والحکمة
وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین اندر این آیه نیز پیداست که
پیش از رسیدن وحی رسول نیز امی بود وامی آن باشد که نوشته را
نتواند خواندن وچون همی گوید که پس از بعث ونبوت بر خلق
آیات را خواندن گرفت وبفرمودش تا مر ایشان را کتاب وحکمت
آموزد هر چند که پیش از آن اندر گم بود که بودند این سخن دلیلست
بر آنکه بدانچه پرده از چشم او برداشت از میان جدا گشت وخواننده
گشت مر کتاب را تا مر ایشان را بتوانست آموختن وآن پوشش یا
پرده که بر چشم رسول پیش از وحی بود وبر چشم کافران نیز پردهٔ
جسمی بود بلکه مانند آن پوشش امروز بر چشم هر کسیست که نوشته

ندانند هست وآن پوشش که بر چشم امیان افتاده است از چشم
نویسندگان برخاسته است وپرده بر چشم امیان اندر خط بشری
بدان برخیزد که نفوس ایشان آراسته شود مر پذیرفتن علم را
وپوشش از چشم آن یکتن که امی باشد از خط الهی بدان برخیزد
که آراسته شود مر پذیرفتن تایید را وچون مر نوشتهٔ بشری را
بشنودن آواز توان آموختن وخدای تعالی جسم نیست نوشتهٔ او
جز بنمودن بچشم نتوان آموختن از بهر آنکه مردم از راه این دو
مشعر بعلم رسد که از او یکی گوشست ودیگر چشمست وچون
ممکن نیست که خدای آواز شنوند جز آنکه اندر آفرینش بنگرند
واندر آن بحق تفکر کند مر جستن علم الهی را نیز روی نیست
چنانکه خدای تعالی همی گوید ویتفکرون فی خلق السموات
والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار
پس گوئیم که خلق اندر نوشتهٔ الهی امیانند ورسول مصطفی پیش
از آنکه روح القدس بدو رسید نیز از این نوشته امی بود و
چون بتایید خوانندهٔ خط الهی گشت از نوشتهٔ بشری بی نیاز شد
وامت که خط الهی امیانند بنوشتهٔ بشری حاجتمندند وبدان
مفتخرند ومعلومست که اندر شهر امیان هر چند که دبیر کمتر
باشد عزیزتر باشد پس اندر عالم که این شهر امیانست از نوشتهٔ
خدای یک خواننده بیش روا نبود مر این خط را بدیدار ناعزیز او

بیشتر باشد و چون پرده از چشم بصیرت رسول برخاست مر
این نوشتهٔ الهی را برخواند و بشناخت و آنچه مر خلق را بدان
حاجت بود برخواند بر خلق این نشانها را و بکی از او آنمعنیها
الهی را بزبان تازی بمثلها و رمزها اندر پوشیده نه مشرّح
و مصرّح چنانکه هر کسی بران مطلع نتوانست شدن و چنین
واجب آمد از حکمت و بدین معنی رسول نیز برسنّت خدایتعالی
رفت و بر صراط مستقیم گذشت از بهر آنکه سخن خدا را اندرین
نوشته یافت که جملگی خلق از خواندن آن عاجز بودند پس بر
او واجب شد که مر این گفته را چنین گذارد که جز عاقلان و مطیعان
و روشن بصیرتان مر آنرا اندر نیافتند تا عزّت علما اندر امّت
باقی باشد چنانکه خدای تعالی عزّ او را باقی کرده است پس رسول
بر مقتضای این نوشته سخن همی گفت و همیگفت که اینکه من همی گویم
خدایتعالی همی گوید و راست گفت از بهر آنکه آنچه گفت از نوشتهٔ
خدای گفت و نوشته از نویسنده گفتار او باشد و خوانندهٔ نامه
آنچه از آن نوشته همی برخواند از گفتار نویسنده گفته باشد پس
درست کردیم که آنچه رسول از خدای گفت قول خدای بود به
آنکه مر خدایتعالی را آواز و کام و زبان گفتیم چنانکه جاهلان
گفتند تا بر عجز بایستاده ایم که بدانیم که چگونه گفت ولیکن گوئیم که
او گفت چنانکه ضعفای امّت ایستاده اند بر این عجز و جهل

آنگاه گوئیم که آفریدگار عالم نویسنده است و عالم و آنچه
اندر اوست نوشتهٔ اوست و رسول او خوانندهٔ این نوشته است
و گفتار رسول عبارتست از گفتار خدای کز راه این کتاب گفت
و روح رسول روحی است برتر از روح مردم که او بدان مخصوص است
چنانکه مردم نیز از جملگی حیوان بروحی برتر از روح ایشان مخصوص است
پس رسول که او خوانندهٔ نوشتهٔ خدایست نزدیکتر کسی است بخدا
همچنانکه مر خواننده از مردم بنویسنده نزدیک باشد نزدیکی
آشنائی و دیگران که نوشته را نتوانند خواندن از نویسنده دور
باشند دوری بیگانگی و مر سخن آن نویسنده را جز از زبان آنکه خواننده
نتوانند یافتن و مر رسول را که او مر نوشتهٔ الهی را بخواند بر همه
مردم که آنرا نتوانند خواندن همان فضل است که مر خوانندهٔ خط
بشر را بر ناخوانندگانست و گوئیم که مر این نوشتهٔ الهی را که آفرینش است
کسی تمام برنخوانده است و معانیرا که اندرین نوشته است نهایت
نیست و هر کسی از رسولان ازین نوشته مقداری خواننده اندر
اندازهٔ تأیید که یافته اند و هر که ازین نوشته معنی را بیشتر
یافته است مر او را بر دیگر رسولان که مر آنمعنی را کمتر یافته است فضل
بوده است چنانکه خدایتعالی همی گوید وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ
النَّبِيِّينَ عَلَىٰ بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا و زبور نوشته باشد
و از آنست که همه رسولان گفتند و اندر قرآن ثابتست که سخن

خدای سپری نشود قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ
الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا اگر دریاها
همه مداد گردند و درختان قلم همه تمام شود و شرح نوشتهٔ
خدای نتوان کردن و اگر کسی گوید که اندر قرآن سخنانی هست
که آن اندر آفرینش نوشته نیست چون قصّهها و حکایتها از
فرعون و موسی و جز آن جواب او آنست که گوئیم بنیاد کتاب
خدای بر احکامست و تعلّق آن بامر و نهیست و قصص و حکایات
اصول دین نیست و اندر آن از احکام و طاعت و معصیت چیزی
نوشته نیست و احکام که آن اصول دینست بر مقتضای آفرینش است
بی هیچ تفاوتی و درست کند مر این دعوی را قول خدایتعالی که همی
گوید هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ
الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ پس احکامست مادر کتاب و حکایات
و قصص مانند اخبار و قصص است و متابعت آن واجب نیست
بلکه متابعت احکام واجبست چنانکه همی گوید فَأَمَّا الَّذِينَ فِي
قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ
تَأْوِيلِهِ و بآخر آیه مر خلق را از یافتن معنی حکایات بدانچه
گفت تأویل آنرا جز خدای نداند نومید کرد تا سپس آن نشوند
و هر که از روح قدس بدو بهری برسد بداند که مر این کار عظیم را
عاقبتی بزرگست و خلق را آگاه کند از آن و بترساندشان از

اوفتادن اندر آن چنانکه خدای همی گوید رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ
ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ
يَوْمَ التَّلَاقِ يَوْمَ هُمْ بَارِزُونَ و نباید کسی را که گوید خدای
مر هر کسی را وحی جو بنده داد از عاقبت کار این عالم بایستی
هم او آنچه همی جوید بدادی و مر او را آگاه کردی که عاقبت
این کار چیست تا این اختلاف اندر خلق نیفتادی بطاعت و
معصیت رسولان و هر که گوید چنین بایستی آفرینش مر او را
دروغ زن کند و گوید چنین نبایست بلکه طلب کنندگان و
حاجتمندان بسیار دهنده و حاجت رواکننده یکی بایست از
آفریدگار جز آفریدگان از بهر آنکه حاجتمندی مردم بدو
گونه است یکی حسّی و یکی عقلی و متقاضی حاجت حسّی او
غاذیه است یعنی گرسنه شونده و آن حاجت که مردم راست
از این معنی اندر جسمست خاصّه اند رزمین که مردم را غذا از
زمین باید بیرون کردن پس این متقاضی که او گرسنه شدنست
بد و از خدای آمده است ولیکن حوالت او بروا کردن این حاجت
سوی زمینست مر همه خلق را و چنانکه این کس همی ظن برد
بایستی که خدای چون مر هر کسی را قوّت غاذیه داد مر هر کسیرا
خود طعام دادی و اصلی پیدا نکردی که حوالت ایشان بدین سبب
بدان اصل کردی چنین که این زمینست و چون ماه و ستارگان را

و دیگر اجسام را این برای روشنی آفرید و مر هر یکی را روشنی نداد جدا گانه بلکه مر نور را اصلی پدید آورد که از او نور همگان پدید
وآن قرص آفتابست پس آفرینش بدین وجهها که یاد کردیم گواهی
همی دهد که قول آنکس که گوید بایستی که خدای هر کسی را راه
خود بنمودی و برسول حوالت نکردی باطلست و از حکمت چنان
واجب نیست بلکه چیزی واجبست که آفرینش بر آنست واکنون
که مر اثبات پیغامبری آفرینشی تقریر کردیم خواهیم که آنچه
مارا واقف کردند از قرآن کتاب الهی آنمقدار که مر آنرا اندرین
کتاب بشاید گفتن بگوئیم و ثواب بر آن از خدای چشم داریم
گوئیم که رسول مر خلق را دعوت کردی سوی یگانگی خدای تعالی
واقرار بدان و بنبوت خویش و گفت بگوئید لا اله الا الله محمد
رسول الله واین قول از نظم رسول بود بر مقتضای دو آیه
که فرمان خدای تعالی کن ار دیکی آنکه بفرمان خدای تعالی گفت
فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ و دیگر گفت مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللّٰهِ وَالَّذِينَ
مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ پس رسول مر اینقول را که بنیاد
دین حق بر آنست و اندر دار اسلام آنکس آید که مر اینرا بگوید
از این دو آیه گرفته و هم بر این نسق است آن آیه که گفت قُلْ اِنَّمَا
اَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى اِلَيَّ اَنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَاحِدٌ و دیگر آیه گفت
قُلْ يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيعًا و مر این آیتها را

رسول از این کتاب الهی برخواند و راست گفت که این همی خدای
گوید صلی الله علیه و آله اما اندر نوشته الهی این قول که گفت
خدای یکی است و جز او خدای نیست چنانکه ما همی بینیم که
اندر عالم این جواهر که طبایع مختلفند تا از او یکی گرم و
خشک و دیگر سرد و تر است و سه دیگر گرم و تر است و چهارم
سرد و خشک و اندر جایهای مختلفند تا از او یکی بحوالی
عالم بر است و دیگر اندر مرکز عالمست و سه دیگر بجایست
نزدیکتر است و چهارم بمرکز نزدیکتر است و بحرکات مختلفند
تا از او بعضی بقهر فرود آید و بطبع بر شود چون آتش و هوا
و بعضی بقهر بر شود و بطبع فرود آید چون آب و خاک و بافعال
مختلفند تا یکی روشن کننده است و دیگری تاریک کننده است
و یکی سوزنده است و دیگری افروزنده است و بصورتهای
مختلفند تا یکی چون گوییست میانه آکنده چون خاک و دیگری
چون سطح است و بعضی از این گوی چون آب و سه دیگر چون
قبه مجوفست دیگر از ایشان اندر آمده چون هوا و آتش آنگاه
این همه گوهران با این اختلافها که جمله روبها اندر ایشانست
اندر پدید آوردن موالید عالمی که مقصود از این صنع عظیم
آنست متفقند و روا باشد که چیزهائی که آن بصورتها و کنشها
و فعلها و طبیعتها و مکانهای مختلف باشند اندر یک چیز و یکجای

فراز آیند و صلاح آنچیز اندر فراز آمدن ایشان باشد اندر او
چنین که اندر مردم فراز آمده اند و صلاح مردم اندر متفق
شدن ایشانست جز بقهر یک قاهر حکیم نباشد چنین که مر
ایشانرا فراز آورد بقهر و جبر و آن فراز آرنده یکی نباشد از
این چهارگانه البته از بهر آنکه همگان مقهورند پس درست کردیم
که اینقول که گفت لا اله الا الله از نوشته خدای برخواند و
راست گفت بدانچه گفت که این خدای همی گوید و موجب این
کلمه این بود که چون این صنعت بدین میانجیان مختلف الصور
والافعال والطبایع والحرکات همی پدید آید مردمانرا همی ظن
او فتد که این کار خود ایشان همی کنند تا واجب شد بیان کردن
که این مخالفان هیچ خدای نیست و همگان کار بفرمان یک خدا
همی کنند واما اندر این قول که گفت من رسول خدایم چنانست
که چون مر همه مردم را نفس سخن گویست که خاصیت آن پذیرفتن
علمست و اندر او قوت مفکره است که آرزومند است بدانستن
چرائی آفرینش عالم و عاقبت حال خویش از پس مرگ جسد
حاصل شدن این قوت اندر مردم و پدید آمدن این از او بیرون
از دیگر حیوانات گواهی همی دهد که این علم مر او را یافتنی است
همچنانکه حاصل شدن نفس حسی اندر حیوان و پدید آمدن
قوت گرسنگی اندر او گواهی همی دهد که غذای او یافتنی است

وچون رسول مر این حال را بدید دانست که این علم که همه خلق
بدان حاجتمند است بمردم از راه شنوائی او رسد یا از راه بینائی
او و چون شنوائی مر خلق را اندر معنی قول هم قوتی عام بود
و بینائی قوتی خاص بود چنانکه پیش از این شرح آن گفتیم
دانست که این علم بنخستین از راه شنوائی برسد البته و نیز دانست
که آنکس که مر علم را شنودن باید او نخستین دانائی نباشد
بدان علم بلکه آنکس نخستینتر از او باشد که مر او را آن بگوید
و بشنواند و روا نیست که نخستین دانا بشنودن دانا شود از
جهت آنکه شنواننده او حاضر باشد و دانا او باشد پس واجب
آید که نخستین دانا از مردم آن باشد که دانا کننده او غایب
باشد و او علم از نوشته او خواند که او قولست بغایت مخصوص
چنانکه پیش از این گفتیم و براه چشم و فکرت دانا شود نه براه
گوش و چون این حال مر او را علیه السلام معلوم بود از روح
القدس که او بر این نوشته که خلق از آن غافلند بدان واقف
شد و برسید دانست که اوست که بنویسنده این کتاب
عظیم بائی نزدیک گشت وچون دانست که کسی دیگر مر این
نوشته را همی نبیند دانست که خلق بجملگی بر تر است و اوست
عبارت کننده قول و نیز دانست که بدانچه مر او را سوی خواندن
این نوشته راه داده اند مر او را همی پیغام دهند بخواندن این

نوشته بر امیان خلق وچون مر این نوشته را جز او صلی
الله علیه و آله خواننده نبود چنان بود که مر این کتابت را
از بهر آن نوشته بودند تا او مر آنرا بخواند وچون خواننده
نامه از نویسنده آن سخنگوی باشد قول او قول نویسنده
باشد وچون نویسنده خدای بود و خواننده محمد مصطفی
بود قول او قول خدایتعالی بود و آنکس که قول او قول
خدایتعالی باشد رسول خدای باشد پس محمد مصطفی
رسول خدای بود لاجرم پیغام داد بفرمان خدایتعالی
بخلق او و گفت الم ذلك الكتاب لا ريب فيه وبدین کتاب
که یاد کرد آفرینش عالم را خواست که هر که اندر این بچشم
بصیرت بنگرد بی گمان شود که مر اینرا فراز آرنده و سازنده
هست بر این نظم همچنانکه هر که مر نوشته را ببیند کز او
مقصود نویسنده را بشناسد بیگمان شود که مر او را نویسنده است
و از آیتها که اندر این مر خلق را مصالح کلیت آنست که همی گوید
ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى و
ينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون
و اندر آفرینش عالم پیداست که این قول آفریدگار راست
از بهر آنکه نوشته با گفته برابر است و دلیل بر درستی این قول
آنست که عدل راستی باشد و وجود هر موجودی باعتدالست

وهر موجودی که اعتدال اندر او قویتر است شریفتر است
و تا اجزای طبایع اندر جسد مردم که او عالم کهین است
براستی نباشد نفس جزوی که کدخدای این عالم جزویست
بدو عنایت نکند و اگر این جزوها اندر عالم او باعتدال
باز نیاید او دست از این خانه که جسد ماست باز دارد تا ویران
شود و جسد بر آنچه بر عدل نباشد از لذتهای خویش باز
ماند والحال ظاهر دلیل است بر آنکه اگر مردم اندر بجای
آوردن عمل و علم عادل نباشد ملذات عالم لطیف که
آن ثواب تامست نرسد و نفس کلی که صنع او بعدل است
چنین که مر طبایع را اندر ترکیب عالم بر اعتدال نهاده است
مر او را نپذیرد و بدانچه مر او را اندر فعل مخالف خویش
یابد و آن مر او را عقاب باشد و از بهر آن گفتیم کز مردم
عمل و علم بعدل حاصل شود که مردم از دو جوهر است
یکی لطیف علمی و آن نفس است و دیگر کثیف عملی و آن جسمست
و هر که مر این دو جوهر خویش را اندر طاعت آفریدگار
خویش کار بندد عادل باشد وچون با هر کسی آن کند که
سزاوار باشد و مر خویشتن را آن پسندد عدل کرده باشد
و از جور پرهیز باشد و احسان نیکوئی باشد و اندر
آفرینش پیداست که هر یکی از فاعلان کار بستن قوتهای

نیکوکار

خویش اندر منفعلان بتعهد ایشان با ایشان نیکوکارانند
چنانکه آتش که جوهر او گرم و روشن است هوا و خاک سرد
تیره را همی گرم و روشن کند و آب نرم مر خاک درشت خشک را
تر کند و فراز آرد و باد مر آتش را همی یاری دهد و آب شور را
همی خوش کند و نبات کز طبایع برتر است مر خاک و آب را همی
رنگ و بوی و مزه و آرایش دهد و حیوان کز نبات برتر است
همی مر نبات را حساس کند و آفریدگار عالم را با یجاد این موجودات
سپس از نیستی آن نیکوئی کرده است که هیچ زبان مر او را وصف
نتواند کردن پس این احوال کز آن اندکی باز نمودیم همی گواهی
دهند که آفریدگار بدین آفرینش مر مردم را که مقصود از
جمله عالم اوست و مر او را نفس علم جوی و قیاس گیرنده
داده است همی نیکوئی فرماید کردن نخست با خویشتن بطلب
علم و ناپسندیدن مر خویشتن را بدرجه ستوران آنگاه با هم
صورتان خویش هم بعلم و هم بعمل که توانائی مر او را بر
این دو چیز داده اند تا مر خویشتن را بطاقت خویش مانند
آفریدگار خویش کرده باشد تا چون بعالم لطیف باز گردد
بر آن ثواب جاویدی یابد وايتاء ذي القربى مهربانی
کردن باشد با خویشان و چیز بخشیدن مر ایشان را و
اندر آفرینش عالم بمیان طبایع بر ترتیب که اندر ترکیب

عالمست خویشی و نزدیکی است و هر یکی از طبایع با خویش و
نزدیک خویش بدان قوت خویش که دارد نیکوئی کننده است
چنانکه گوئیم آتش برتر از خواهران خویش است که امهاتند
و مر او را با هوا یکره خویشی است لاجرم با یکدیگر خویشی
پیوسته اند وچون یکدیگر همی گذارند بدان قوتها کز دارند
نبینی که آتش مر هوا را گرم و روشن همی کند و باد مر آتش را قوی
همی کند بیاری دادن و مر باد را فرو سوی با آب خویشی است
لاجرم باد مر آب تلخ و شور را خوش همی کند و بجوشش همی کشدش
و آب مر باد را بتری مایه همی دهد و قوی همی گرداندش و آب
بخار بر هوا همی شود و با او همی آمیزد و مر آبرا با خاک بسردی
خویشی است لاجرم آب مر خاک پراکنده را جمع کند و صورت
پذیرد و قوی همی گرداندش و از دیگر سو خاک را خویشی با آتش
بخشکی است نبینی که آتش مر خاک را بیاری آب و هوا اندر نبات
سوی خویش همی بر کشد و پس از تیرگی و خشکی همی روشن و
گرم کندش و خاک مر آتش را بیاری آب همی پذیرد و پدید
آورد بر باز گشتن مر او را سوی مرکز و یاری دهد یعنی مر آتش را
نبات پذیرد که او خاک و آبست و بیکدیگر پیوسته وانگاه گوئیم
کز صانع عالم که او نفس کلیست با نفس ناطقه مر او را خویشی
نزدیکست که هم گوهر اوست لاجرم بدین خویشی که با مردم دارد

مراورا از عنایتِ خویش بهرهٔ تمام داده است چه بدانکه مر
اورا بر جملگی مصنوعاتِ خویش پادشاه کرده است و چه
بدانچه مراورا از عقلِ شریف که شرفِ او خود بدانست بهره
داده است پس اندر آفرینش پیداست که از این فرمانها که یاد کردیم
که آفریدگارِ عالم بدین خطِ الهی مر مردم را همی فرماید که
با هم جنسانِ خویش بکار بستنِ عدل و احسان نزدیکی جوی و
نیکوئی کن تا بمانند من شوی و بثوابِ ابدی رسی پس تمام کردیم
که آن نوشتهٔ خدایست و با این قول برابر است و این قولِ خداوند
صنعت چنانکه رسولِ او گفت و نبّأ آیه آفریدگار مردم را
از خلافِ این فعلها باز داشته است و اندر آفرینش همچنینست
نبینی که میانِ آب و میانِ آتش و میانِ هوا و میانِ خاک نیکوئی
کردن و یاری دادنست مر یکدیگر را بلکه باز داشته است
از هر یکی مر آن بیگانهٔ خویش را از خاصِ فعلِ او بدانچه مر یکدیگر را
منکران و بیگانگانند و چون او فتادنِ آب اندر آتش و باد اندر
خاک زشتست و از آن فساد همی حاصل آید خدای تعالی بدین
ترتیب که اندر ترکیبِ عالمست آتش را از آب باز داشته است
بدانچه هوا را بمیانِ آب و آتش جای داده است تا فساد نکند و
همچنین مر باد را از خاک باز داشته است بدانچه آب را اندر میانِ
هوا و خاک جای داده است تا فساد نکند که اندر او فتادنِ آتش

با آب و خاک با باد منکر است و فاحش و این نیز مصالحِ کلّی است
که خدای مر این طبایع را از این فاحشها و منکرها بآفرینش
کرده است از آن گفت وینهی عن الفحشاء والمنکر که اینمعانی اندر
آفرینش نوشته دید و اگر کسی گوید که اگر مصنّفِ این کتاب
این سخن راست گفت چرا همهٔ قرآن را از آفرینش تفسیر نکرد جوابِ ما
مراورا آنستکه گوئیم ما بر هانِ عقلی درست کردیم مر سخنِ
خدای را با مردم از راهِ نوشته نه بآواز و حروف و درست کردیم
که خوانندهٔ نوشتهٔ خدای رسولِ نویسنده باشد ما دعوی
نکنیم بپیغمبری بلکه من بندهٔ از بندگانِ خاندانِ رسولِ
خدایم و آنچه اهلِ دینِ حق بر آنند از کلمهٔ اخلاص بیانِ
آن را از آفرینش نمودیم و همی گوئیم که هر آیتی که آن از
اصول دینست بر اصلِ آفرینش راست است و عقلا مر آن را
اندر آفرینش بتأییدِ الهی همی بینند چنانکه خدای تعالی
گفت سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى
يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ و تمامی آن را ممکن نبود اندر
این کتاب جمع کردن و مرادِ ما اندر این قول این بود
که باز نمودیم و مر متابعِ حق را اشارتی پسندیده
باشد و مر منازع را با بیان و حجّت جز مخالفت نفزاید
و از این قول گذشتیم بعون الله و حسنِ توفیقه

بنیند

- قول بیستم - (اندر اثباتِ لذّات) بر این جایگه از
این کتاب واجب آمد اندر شرحِ لذّات سخن گفتن از بهرِ آنکه
لذّتِ مطلق از کتابتهای الهیست که بر صحیفهٔ نفسِ مطلق
نوشته است و معنیِ لذّتِ مطلق و نفسِ مطلق اندر قولِ ما
آنست که درجاتِ لذّات بر حسبِ درجاتِ نفوس است یعنی هر
نفسی که او شریفتر است لذّت مراورا بیشتر است چنانکه
چون نفسِ مردم از دیگر نفوس شریفتر است مراورا لذّت
بسیار است چنانکه جانورانِ بی‌سخن از آن بی نصیبند و
لذّتِ مطلق بر مثالِ جنس است که بثباتِ او بثباتِ انواعِ
لذّاتست که زیرِ اوست چنانکه نفسِ مطلق نیز جنس است
و مراورا انواع است از نامی و حسّی و ناطقه و جز آن و از بهرِ آنکه
اندر شناختِ لذّت مر نفس را پیدا دیست و قوّتِ یقین و
دین و ضعفِ شکّ و الحاد اندر آنست خواهیم که قولِ محمّدِ
زکریای رازی را که گفت اندر اثباتِ لذّت چیزی نیست مگر
زایل شدنِ رنج و تا نخست رنج نباشد لذّت نباشد بدین
قول رد کنیم و از بهرِ آن گفتیم کاندر اثباتِ لذّت قوّتِ دین
و ضعفِ الحاد است که بنیادِ دینِ حق بر ایجابِ بهشتست
مر مطیعان و نیکوکاران را که آن معدنِ غایتِ لذّاتست
و آنجا رنج نیست البتّه چنانکه خدای تعالی اندر ثوابِ بهشتیان

پس از یافتنِ لذّاتِ بسیار مُتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ لَا
يَرَوْنَ فِيهَا شَمْسًا وَلَا زَمْهَرِيرًا وَدَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا
وَذُلِّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِيلًا و نیز بر الزامِ دوزخ مر
عاصیان و بدکرداران را که آن مکانِ نهایتِ رنجهاست و آنجا
هیچ لذّت نیست البتّه چنانکه خدای تعالی گفت بحکایت از
دوزخیان وَقَالَ الَّذِينَ فِي النَّارِ لِخَزَنَةِ جَهَنَّمَ ادْعُوا رَبَّكُمْ
يُخَفِّفْ عَنَّا يَوْمًا مِنَ الْعَذَابِ قَالُوا أَوَلَمْ تَكُ تَأْتِيكُمْ رُسُلُكُمْ
بِالْبَيِّنَاتِ قَالُوا بَلَى قَالُوا فَادْعُوا وَمَا دُعَاءُ الْكَافِرِينَ إِلَّا
فِي ضَلَالٍ و عدل که صلاحِ خلق اندر آنست و پرهیزگاری
و بخشایش و مهر و وفا و کم آزاری و دیگر اخلاقِ ستوده
میانِ خلق بامیدِ بهشتِ پر لذّت و بیم از دوزخِ پر شدّت
گسترده شده است و جور که فسادِ خلق اندر آنست و دلیری
و بیباکی و بیرحمی و جفا و آزار بمیانِ ملحدان و بی‌دینان از آن
فاش گشتست که مر ثواب و عقاب را منکرند و ثواب غایتِ لذّتست
و عقاب نهایتِ شدّتست و یافتنِ نفسِ مردم مر لذّتهای بسیار
و همچنان رنجهای گوناگون را گواهست بدانکه معدنِ غایتِ
لذّتهای بیرنج که آن بهشتست و مکانِ رنجهای بیراحت که آن
دوزخست از بهرِ او موجود است و این نوشتهٔ الهیست بر نفسِ
مردم بیرون از دیگر نفسها و چون بجایِ شرحِ لذّت رسیم

ملك

ستوده

از این قول سخن اندران تمام بگوییم واکنون بطریق برهان اندر
اثبات بهشت و دوزخ گوییم که اخلاق پسندیده که یاد کردیم
از عدل و انصاف و راست گفتن و امانت گذاردن و مهر و وفا
و بخشایش و جز آن میان خلق برانگیزد یافتن بهشت و رستن
از دوزخ مضبوط گشته است و اندرین اخلاق صلاح عالم
و خلق است و این مقدمهٔ اولیست اندر عقل ثابت پس پیدا
شد که این اخلاق معلولات بهشت و دوزخند و بهشت و دوزخ
علتها اند مر وجود این اخلاق ستوده را که اندران صلاح
خلق است بمیان خلق و این دیگر مقدمه راست است و نتیجه
ازین دو مقدمه آن آید که گوییم چون معلولات موجودست
ناچار علت آن موجود باشد که محال باشد که معلولی موجود
باشد و علت آن معدوم باشد و این برهانی منطقی است
واکنون سخن آنچه محمد زکریای رازی گفته است اندر مقالت
خویش اندر لذت یاد کنیم آنگاه سخنان متناقض او را برآورد
کنیم آنگاه سپس از آن بیان کنیم که مراتب لذات بر حسب مراتب
نفوس است و توفیق بر آن از خدای خواهیم قول محمد زکریا آنکه
گوید لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج و لذت نباشد مگر بر
اثر رنج و گوید که چون لذت پیوسته شود رنج گردد و گوید حالی
که آن نه لذت و نه رنج است آن طبیعت است و آن حس یافته نیست

وگوید که لذت در حسی رهاننده است و در حس بجا نشده است
و حس تأثیریست از محسوس اندر خداوند حس و تأثیر فعل باشد
از اثر کننده اندر اثر پذیر و اثر پذیرفتن بدل شدن حال اثر
پذیر باشد و حال یا طبیعت باشد یا بیرون از طبیعت باشد
وگوید چون اثر کننده مر آن اثر پذیر را از حال طبیعی او بگرداند
آنجا رنج و درد حاصل آید و چون مر اثر پذیر را بحال طبیعی او
باز گرداند آنجا لذت حاصل آید وگوید که اثر پذیر مر آن تأثیر را
بدین هر دو روی همی یابد تا آنگاه که بحال طبیعی خویش باز گردد
و مر آن تأثیر را که همی یافت اندر آن حال متوسط نیابد وگوید
پس اثر پذیر درد و رنج از آن یابد کز طبیعت بیرون شود و لذت
آنگاه یابد کز این بیرون شدن بطبیعت باز آید آنگاه گوید و باز
آمدن بطبیعت که لذت از او همی یابد نباشد مگر سپس از
بیرون شدن از طبیعت که رنج از آن یافته باشد پس گوید پیدا شد
که لذت چیزی نیست مگر راحت از رنج وگوید حال طبیعی از بهر آن
محسوس نیست که یافتن حس از تأثیر باشد و تأثیر از مؤثر مر حال
اثر پذیر را بگرداند از آنچه او بر آن باشد و حال طبیعی آن باشد
کز حال دیگر بدان نیامده باشد بتغیر و تأثیر و چون از حالی
دیگر بحالی طبیعی نیامده باشد آنجا حس حاصل نشده باشد تا اثر
پذیر مر آن را بیابد از بهر آنکه یافتن مردم حس مر گشتن حال راست

که آن یا بیرون شدن باشد از طبیعت یا باز آمدن بطبیعت پس
حال طبیعی نه بیرون شدن باشد از طبیعت و نه باز آمدن باشد
بدان پس گوید که ظاهر کردیم که حال طبیعی محسوس نیست و آنچه
یافته نباشد نه لذت باشد و نه شدت وگوید تأثیری که پس از
تأثیری باشد و هر دو مر یکدیگر را اضداد باشند لذت نیابد
اثر پذیر چندانی که آن تأثیر پیشین آن اثر پذیر بجملگی زایل نشده
باشد و اثر پذیر بحال خویش باز نیامده باشد و چون آن تأثیر
پیشین زایل شد و اثر پذیر بحال طبیعی خویش باز آمد آنگاه همان
تأثیر که همی لذت رساند باثر پذیر درد و رنج رساند و از بهر
این چنین است که گوید که چون مر آن تأثیر پیشین را زایل کند و مر اثر
پذیر را بحال طبیعی باز آرد باز مر اثر پذیر را از طبیعت بدیگر
جانب بیرون بردن گیرد و از بیرون شدن از طبیعت مر اثر
پذیر را رنج حاصل شود پس آن تأثیر از بازپسین همی مر اثر پذیر را
سوی حال طبیعی او باز آورد لذت بدو همی رساند و اثر پذیر
بحال طبیعی خویش باز رسد لذت از او بریده شد آنگاه آن تأثیر
بازپسین دائم گشت و مر او را از جانب دیگر از طبیعت بیرون
گرفت باز مر او را رنجانیدن گرفت پس گوید پیدا شد که حال طبیعی
مر اثر پذیر را چون واسطه است میان بیرون شدن از طبیعت که از آن
درد و رنج آید و میان باز آمدن بطبیعت که از آن لذت و آسانی

یابد و آن حال که طبیعت است نه رنجست و نه لذت آنگاه پسر زکریا
مر این قول را شرح کند و گوید که مثال این چنان باشد که مردی
اندر خانه باشد که آن خانه نه چنان سرد باشد که او از سرما بلرزد
و نه چنان گرم باشد که مر او را اندر آن عرق آید تا جسد او اندر آن
خانه خو کند و نه گرما یابد و نه سرما آنگاه مفاجاة آن خانه گرم
شود چنانکه آن مرد اندر او بگرما رنجه شود سخت و بطاقت شود
آنگاه سپس از آن بادی خنک اندر آن خانه آمدن گیرد اندک اندک
پس آن مرد که اندر او از گرما رنجه شده باشد بدانچه از طبیعت که
بدان بود بیرون شده باشد از آن خنکی لذت یافتن گیرد از بهر آنکه
همی سوی طبیعت باز آید تا آنگاه که آن خنکی مر او را بدان حال پیشین
او باز رساند که آن نه سرد بود و نه گرم آنگاه پس از آن اگر خنکی
پیوسته شود هم از آن سرما که مر او را لذت یافت رنجه شدن گیرد
بدانچه از طبیعت باز همی بدیگر جانب بیرون شود و اگر باز پس
از آن سرما گرما بدان خانه پیوستن گیرد آن مرد از آن گرما باز لذت
یافتن گیرد بدانچه همی سوی طبیعت باز آردش همچنین تا باز بدان
حال طبیعی خویش باز رسد پس گوید ظاهر شد که لذت حسی چیزی
نیست مگر راحت از رنج و رنج چیزی نیست مگر بیرون شدن از
طبیعت و طبیعت نه رنجست و نه لذت آنگاه گوید و چون بیرون
شدن از طبیعت اندک اندک باشد و باز گشتن بطبیعت بیکدفعت

باشد درد پیدا نیاید و لذت پیدا آید و چون بیرون شدن از
طبیعت بیکدفعت باشد باز آمدن بتدریج و اندک اندک باشد درد
پیدا آید و لذت پیدا نیاید پس گوید مر آن باز آمدن را بطبیعت
بیکدفعت لذت نام نهادند هرچند که آن راحت بود از رنج و گوید
مثال این چنان باشد که مردم را گرسنگی و تشنگی اندک اندک بجاند
و آن مر او را بیرون شدنست از طبیعت تا چون سخت گرسنه و تشنه
شود آنگاه بیکبار طعام یا شراب بخورد تا بحال خویش کز آن پیش بر
آن بود باز رسد از آن لذت یابد و لذت پیدا آید مر او را بدانچه
بیکدفعه بطبیعت باز آمد و رنج گرسنگی یا تشنگی که مر او را
اندک اندک بیرون برده بود پیدا نیامدش و مر آن باز آمدن را بحال
بی رنجی لذت گفتند و آن چیزی نبود مگر راحت از آن رنج نخستین
که جمله شده بود بیکدفعت و گوید چون باز از حال تندرستی
کسی را ناگاه جراحتی رسد که بدان از حال طبیعی خویش بیکدفعه
بیرون شود از آن درد و رنج یابد و چون بروزگار آن جراحت او
اندک اندک بحال درستی باز آید لذت هیچ نیابد پس مر آن شدن را
از طبیعت بیکدفعت درد و رنج گفتند که پیدا آمد و مر آن باز آمدن را
بحال اول لذت نگفتند که بیکدفعه پیدا نیامد آنگاه اندر لذت
مجامعت گوید آن نیز بدانست که مادتی همی جمله شود اندر مکانی
که آن مکان بغایت بیداریست و نهایت یابندگی حس است و چون

آن مادت بزمان دراز جمع شود بیکبار از آنجا بیرون آید از آن همی
لذت حاصل شود و گوید آن لذت بر مثال لذتیست که مردم از
خاریدن گری یابد و اندر لذت نگرستن سوی نکورویان گوید
که آن از آن باشد که مردم از جنس ناموافق زشت روی سیر شده
باشد و از طبیعت بیرون آمده و اندر لذت شنودن آواز خوش
گوید هم این ترتیب موجود است از بهر آنکه هر که آواز بد یکبار
بسیار بشنود از شنودن آواز ستبر پس از آن لذت یابد و گوید
هرچند مردم از دیدن روشنائی لذت یابد چون روشنائی را
بسیار ببیند از چشم فراز کردن و تیرگی نیز لذت یابد اینجمله که یاد کردیم
قول محمد زکریاست اندر مقالتی که مر آن را مفرد بر شرح لذت
بنا کرده است و ما گوئیم اندر این معنی آنچه حقست و تناقض قول
این مرد بعقل نمائیم بتوفیق الله تعالی گوئیم که این مرد باغاز مقالت
گفته است که لذت حسی چیزی نیست مگر راحت از رنج و رنج نیز
چیزی نیست مگر بیرون شدن از طبیعت و لذت چیزی نیست مگر
باز آمدن بطبیعت و باز آمدن بطبیعت نباشد مگر سپس از
بیرون شدن از آن آنگاه گفتست درست شد که لذت نباشد مگر
سپس از رنج بیرون آمدن از آن آنگاه بآخر مقالت گفتست که مردم
از نگرستن سوی نور لذت یابد ولیکن چون مر نور را بسیار بیند
از دیدار تاریکی و چشم فراز کردن نیز لذت یابد و این سخن یاد بین

او همی نقض کند مر آن مقدمه را که باغاز مقالت گفت لذت نباشد
مگر بر اثر رنج و لذت نباشد مگر بباز آمدن سوی طبیعت پس از
بیرون شدن از آن و گفت که طبیعت بمیان رنج و لذت میانجی
و محسوس نیست پس باید که ما را بگوید که طبیعت میان نگرستن
اندر نور و میان نگرستن اندر ظلمت کدامست و چون مردم از
دیدن نور لذت یافت سوی کدام طبیعت همی باز شد و چون
باقرار این مرد نگرنده از دیدن نور لذت یافت و آن مر او را باز آمدن
بود سوی طبیعتی کز آن بیرون شده بود پس مقدمه اش باطل بود
یا نتیجه اش دروغ زن و حرام زاده اند آنگاه گفت چونکه از دیدن
نور ستوه شود از دیدن تاریکی و چشم باز کردن لذت یابد و
این قول نیز متناقض است و همی باطل کند مر آن مقدمه را که
گفت لذت نباشد مگر بباز گشتن مر اثر پذیر را سوی طبیعت
خویش پس از بیرون شدن او از آن از بهر آنکه بیرون شدن
نگرنده سوی روشنائی از طبیعت خویش که پیش از آن بر آن بود
بلذت بود نه برنج و این خلاف حکم پسر زکریاست و باز گشتن بدان
نیز هم بلذت بود باقرار او و میان نگرستن و نا نگرستن حالی
میانجی نیست که آن نگرستن نیست و نانگرستن نیز نیست چنانکه
او دعوی کرد که آن نه رنجست و نه لذت بلکه این هر دو لذتست
و نیز گفت که مردم از نگرستن سوی زنی خوبروی لذت بدان یابد

کز دیدن مر زن زشت روی را رنجور شده باشد و این سخن
سخت رکیک و بیمعنی است از بهر آنکه مردم را از نگرستن سوی
خوبرویان نه بدان لذت رسد که از کسی زشت روی ستوه
شده باشد بلکه نفس مردم مر آن را یافتن این لذت جوهریست
و مر دیگر جانوران را با مردم اندر این لذت و اندر لذت یافتن
از سماع خوش و ایقاعهای بنظم بر سخنان موزون انبازی
نیست و این قول نیز متناقض است مر آن قول را که پیش از آن گفت
اندر معنی لذت از نگرستن سوی روشنائی و تاریکی از بهر
آنکه اگر مقدمه راستگوی بودی بایستی که هر که نه نکوروی
دیدی و نه زشت روی بر طبیعت بودی و چون نکوروی را
بدیدی رنجه شدی از بهر آنکه بدان از طبیعت بیرون شدی
و باز پس از آن چون زشت روی را بدیدی از آن لذت یافتی از
بهر آنکه بدان سوی طبیعت باز گشتی ولیکن حال بخلاف اینست
پس ظاهر کردیم که مقدمه این مرد بدانچه گفت لذت جز بر عقب
رنج نباشد نه راست است باید که متابعان این فیلسوف ما را
بگویند که چون مردم مر زنی نیکوروی را یا نگاری نیکوتر ببیند
و از آن لذت یابد بکدام طبیعت باز گردد و بچه وقت از آن
طبیعت بیرون شده بود تا چون بدان باز گشت لذت یافت پس
ظاهر است که این لذت بدان نگرنده سوی خوبروی نیز پس

از بیرون شدن او رسید از آن طبیعت خویش که آن نادیدن
بود البته نه مر خوبروی را و نه مر زشت روی را او باطل شد قول
محمد زکریا که گفت لذت نباشد مگر به باز شدن سوی طبیعت
ونیز گوئیم بر رد حکیم پسر زکریا که گفت یافتن بحق نباشد مگر
بتأثیر کردن از محسوس اندر حاس تا خداوند حس مر آن را بیابد
و بدان یافتن از حال طبیعی خویش بگردد و از طبیعت بیرون
شود و از آن رنجه شود و این تأثیر پیشین باشد آنگاه چون تأثیر
دوم بدو پیوندد که تأثیر آن ضد پیشین باشد و مر او را بدان حال
اولی باز آرد از آن لذت یابد که خداوند حس بینائی و شنوائی پس از آنکه
ننگرد و نشنود بر حال طبیعی خویش باشد و چون نگاری نیکو یا
باغی خرم یا صورتی آراسته ببیند حال او که طبیعی بود مبدل
شود و آن بیرون شدن او باشد از طبیعت و از آن لذت همی یابد
و همچنین چون آواز رودی ساخته بوزن رود زنی استاد مر او را
با نغمهٔ در خور آن بقولی موزون و الفاظی روان هموار بشنود
حال طبیعی او نیز بدان مبدل شود و این نیز مر او را بیرون شدن
باشد از حال طبیعی خویش و از آن همی لذت یابد پس ابطال بضد
آنست که مقدمهٔ این فیلسوف بر آنست از بهر آنکه این بیرون شدن
از طبیعت که او بر آنست همی لذت یابد آنگاه اگر آن مرد که مر آن
زن نیکوروی را بسیار بیند و از دیدار او لذت یافت و بدان از

طبیعت بیرون شد اگر نیز مر آن زن را نبیند سخت رنجور شود
از نادیدن او چنانکه خویشتن را بر طلب او بر مخاطرهای
عظیم عرضه کند و از هلاک خویش باک ندارد و اینمرد بنادیدن
مر آن زن را همی بحال طبیعی خویش باز شود که پیش از دیدار او مر
آن زن را بر آن بود پس این نتیجه بر عکس آن مقدمه آمد که این
فیلسوف بآغاز مقالت خویش گفت از بهر آنکه او حکم کرد که
رنج از آن حاصل آید که خداوند حس از طبیعت بیرون شود به
پذیرفتن تأثیر از اثرکننده و لذت یابد چون بحال طبیعی خویش
باز گردد و اینمرد آنگاه که مر این زن نیکو را ندیده بود حال
طبیعی بود و چون مر او را بدید و از حال طبیعی خویش بیرون
شد واجب آمد بحکم این فیلسوف که رنجه گشتی و لیکن لذت
یافت و باز چون دیدار آن خوبروی از او زایل شد و بحال
طبیعی باز گشت واجب آمد بحکم این فیلسوف که لذت یافتی
و لیکن رنجه گشت از این ظاهرتر ردی و درستتر نقضی چگونه
باشد که ما بر این فیلسوف کردیم و همینست حال سخن اندر حال شنودن
آواز خوش و سخن موزون که چون مر آن را بشنود از طبیعت
بیرون شود لذت یابد و چون آن را گم کند یا بر عقب آن بانگ خر
یا بانگ ستور شنود همی بطبیعت باز گردد و لیکن رنجه شود
ونیز گوئیم که قول اینمرد بدانچه گفت چون کسی آواز باریک

بسیار بشنود هر چند که از آن لذت یافته باشد چون پس از آن
آواز ستبر بشنود از آن نیز لذت یابد همی نقض کند مر این مقدمه را
که گفت لذت نباشد مگر به باز آمدن بحال طبیعی پس از بیرون
شدن از آن از بهر آنکه حال طبیعی شنونده آنست که هیچ آواز
نشنود البته نه باریک و نه ستبر همچنانکه حال طبیعی بساونده آنست
که نه سرما یابد و نه گرما و نه درشت بساود و نه نرم و چون
شنونده مر آواز باریک بنظم بشنود همی از حال طبیعی
بیرون شود بجانبی و از آن همی لذت یابد بخلاف قضیت
این فیلسوف که گفت از بیرون شدن از حال طبیعی مر خداوند
حس را رنج آید و این لذت مر او را گوئیم که از آواز چنگ و چنگ زنی
خوش رسید که مر آن را با قولی منظوم در خور بدو رسانید پس
واجب آید از حکم این فیلسوف باز آمدن اینمرد بحال طبیعی
خویش حالی باشد بضد ابطال که یاد کردیم و آن با آواز خری
باشد که بر او شود یا دشنام خربندهٔ ستبر آواز تا حس سمع
آن مرد که از آواز چنگ و نغمهٔ باریک که از طبیعت بیرون شده بود
بطبیعت باز آید و از آن لذت یابد و لیکن هر کسی داند که هیچ مرد
از آن نغمهٔ خوش و آواز چنگ رنجه نشود و نیز از بانگ خر لذت
نیابد اما چنانکه اینمرد گفت مردم که از شنودن آواز باریک لذت
یافت بر عقب آن از آواز ستبر لذت یافتی حکم اینمرد راست بودی

از بهر آنکه اینمرد هم بیرون شدن از طبیعت بیافتن آواز باریک
لذت یافته بود و هم بباز گشتن بدان یافتن آواز ستبر نیز یافته
بودی و حکم او چنانست که مردم از بیرون شدن از حال طبیعی
رنجه شود نه لذت یابد و مردم از آواز باریک و ستبر لذت
یابد نه بباریکی و ستبری آواز یابد ببینی که هیچ آوازی از
آواز پشه باریکتر نیست و آوازی ستبرتر از بانگ خر نیست و
مردم از این لذت هیچ نیابند پس چنین سخن گفتن فلسفه نباشد
بلکه عرضه کردن جهل و سفاهت باشد ونیز گوئیم اندر لذتی
که مردم از راه بساونده یابد که بسودنیها چیزی از هوا نرمتر
نیست و اگر مردی برهنه بنشیند تا جسد او با هوا خو کند و آن
حال طبیعی او باشد آنگاه پس از آن اگر جبهٔ از موی سمور در
پوشد بدان از حال طبیعی خویش بیرون شود و لیکن رنجه
نشود بلکه از آن لذت یابد بخلاف حکم این فیلسوف که گفت
رنج از بیرون شدن آید از طبیعت و لذت باز گشتن باشد
بطبیعت و اندر حال چشنده گوئیم که چون مردم چیزی نچشیده
باشد حاسهٔ چشندهٔ او بحال طبیعی باشد و چون پارهٔ انگبین
بدهان اندر نهد حاسهٔ او از حال طبیعی بگردد و بیرون شود
و از آن لذت یابد و بحکم این فیلسوف بایستی که رنجه شدی
بدانچه از انگبین مر حاسهٔ چشندهٔ او را از حال طبیعی بیرون

بر دو آن تأثیرکننده نخستین بود اندر حالت اینمردم و چون بر
اثر این تأثیرکننده دیگر تأثیرکننده بضد این بیاید و آن پاره
نیم خنظل بود تا مر او را از بیرون شدگی از طبیعت بطبیعت
باز برد بایستی که آن لذت یافتی بحکم این فیلسوف ولیکن اثر آن
باز برنده مر او را بطبیعت سخت رنجه گشت و بچشیدن انگبین
که بدان از حال طبیعی بیرون شد لذت یافت و از چشیدن نیم
خنظل که بدان بحال طبیعی بازگشت رنجه شد ظاهر شد که قول
اینمرد اندر این معانی نادرست است پس اینحال چنانست که چشنده
شکر و انگبین همیشه بطبیعت باز آید و چشنده هلیله و خنظل همی
همی از طبیعت بیرون شود و نیز گوئیم که اینمرد باول آغاز مقالت
خویش گفت که لذت حتی یافتن راحت است از رنج و رنج از آن
رسد که خداوند حس از حال طبیعی بیرون شده باشد و از یافتن
گرما از عقب سرما و یافتن خنکی بر عقب گرما بر آن برهان
آورد پس گفتیم همین است حال دیگر حواس و گفت ظاهر کردیم
که لذت جز بر عقب رنج نباشد و این راحت باشد از رنج که
مر او را لذت نام نهادند و ما گوئیم اندر رد این قول که اگر مردی
باشد تندرست و درست حواس دیگری بیاید و شکری بدهان
او اندر دهد و نافه مشک و دسته گل پیش او بنهد و بآوازی
خوش شعری معنوی برخواند پیش او و دیبائی منقش پیش او

باز کند و بجامه نرم تنش را بپوشد تا همه حالهای طبیعی او
متبدل شود پس بحکم این فیلسوف که گفت چون حال طبیعی
مردم متبدل شود مردم را رنج آید واجب آید که اینمرد رنجه
رنجه شود از چشیدن شکر و یافتن بوی چون مشک و گل
و شنیدن سماع خوش و پوشیدن جامه نرم و دیدن دیبا
منقش و لیکن همه عقلا دانند که حال اینمرد بخلاف آن
باشد که این فیلسوف حکم کرده است و اگر حکم اینمرد راست
بودی چیزهای مکروه نبودی اندر این عالم که مردم برنج آن
مخصوص است از دیگر حیوان و ظاهر است مر عقلا را که حشات
بساوند مردم مر موی سمور را بساود از حال طبیعی بیرون
شود همچنانکه چون مر پلاس پر موی را یا خار خسک را بساود از
طبیعت بیرون شود و لیکن از آن یکی لذت یابد و از این دیگر
رنجه شود و حاست نگرنده مردم چون دختری خوبروی را
ببیند اندر جامه های دیبا از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه چون
گنده پیری زنگی نابینا را ببیند اندر گلیمی باز از حال طبیعی
بیرون شود و لیکن از آن یکی لذت یابد و از این دیگر رنجه شود
و حاست شنونده مردم چون شنود که زنش تا گه پسری درست
صورت زاد بدان از حال طبیعی بیرون شود همچنانکه اگر بشنود
که برادرش بمرد و مالش سلطان برگرفت نیز از حال طبیعی

بیرون شود و لیکن حالش اندر این دو بیرون شدن از طبیعت
نه چنان باشد که حکم این فیلسوف بر آنست و حاست بوینده
مردم از یافتن بوی عبیر و ریاحین از حال طبیعی بیرون شود
همچنانکه بیافتن گند مردار و سرگین از حال طبیعی بیرون شود
و لیکن مر آن بیرون شدن را بجوید و از این دیگر بگریزد و گوئیم
که این حکم که این فیلسوف کرده است جز اندر بعضی از حاست بساونده
نیست و اندر کل این حاست نیست یعنی که این حکم اندر یافتن گرما
و سرماست که شدت رنج بمردم رسد و بس چنانکه چون پس
از رنجگی از سرما گرما یابد و پیوسته شود از آن لذت یابد و
چون پر از گرما خنکی یابد و پیوسته شود از آن لذت یابد و این
بعضی است از آنچه بحاست بساونده یافتنی است زبهر آنکه بحاست
بساونده جز گرما و سرما چهار معنی مختلف نیز یافته است چون
نرم و درشت و متحرک و ساکن و حال مردم بیافتن اینمعنیها
نه بر آن سبیل است که بیافتن گرما و سرماست و مردم از بسودن
درشت از پس بسودن چیزی نرم لذت نیابد و از بسودن متحرک
سپس از ساکنی لذت نیابد البته پس ظاهر کردیم که حاست بساونده
مر سه مخالف را یابد از گرمی و سردی و نرمی و درشتی و متحرک
و ساکن و حکم این فیلسوف اندر یک جفت از این سه جفت خواست
و اندر دو جفت باقی باطلست و مثل اینمرد بحکم کردن اندر لذت

و اندر چهار حاست دیگر از نگرنده و شنونده و بوینده و چشنده این حکم باطلست نخ

که مردم مر آنرا بپنج حواس بیابد و گفتن که آن جز راحت از رنج
هیچ چیز نیست و این جز بر عقب رنج نباشد مثل مردیست
که هیچ میوه ندیده باشد پس بر طبقی کوزی تر ببیند و خرمائی
و انجیری و بادامی و خربزه او مر آن کوز تر را با پوست برگیرد و
بخاید و ناخوشی آن بکام و زبان او رسد اندیشه نکند که شاید
بودن که زیر این پوست اندر چیزی خوشتر از این هست یا شاید
بودن که این دیگر چیزها جز چنین است و حکم او مانند این
فیلسوف باشد بدانچه اندر یک سه یک از حاستی از جمله
پنج حواس معنی بیافت حکم کرد که اندر پنج حواس این حکم که من
اندر این یک سه یک حاستی یافتم رواست تا چون از آن باز جویند
جهل و غفلت او ظاهر شود چنین که ظاهر کردیم جهل و سفاهت
او را بلکه گوئیم که لذت چیزی دیگر است و راحت از رنج چیزی دیگر
اما اللذت آنست که چون مردم از حال طبیعی بدان رسد شادمانه
و تازه شود و چون از آن بازماند رنجه شود چنانکه چون
از حال درویشی و گرسنگی و تشنگی و تنهائی بتوانگری و
طعام و شراب و محبت و مونس و جز آن رسد شادمانه و تازه
شود و چون از آن بازماند بر حال پیشین خویش نماند بلکه
رنجه شود و راحت از رنج آنست که چون مردم از آن بحال طبیعی
خویش بازگردد بر حال خویش ماند چنانکه چون از تندرستی

ببیماری شود رنجه شود و چون از آن بیماری درست شود
بحالِ پیشینِ خویش باز گردد نه لذّت یابد و نه رنج البتّه و
اکنون که از ردّ قول اینمردد راینمعنی پرداختیم و میان لذّت
و میان راحت از رنج فرق کردیم اکنون اندر مراتب لذّت سخن
گوئیم چنانکه باغازِ اینقول وعده کرده ایم گوئیم که لذّت یافتن مر
نفس است و مامر نفس را بظهورِ افعال یابیم و فعلِ نفس اندر
طبایع پدید آمده است و طبیعت سه مرتبه است یکی آنست که
میل و حرکتِ او سوی حواشیِ عالمست و دیگر آنست که میل و
حرکتِ او سویِ مرکزِ عالمست و سه دیگر آنست که حرکتِ او گردِ
اتّهاتست که بگردِ مرکز اندر آمده اند و همچنین نفس که وجودِ
او بظهورِ فعلِ اوست نیز سه مرتبه است یکی نفسِ نباتیست که
غذا پذیرد و بیفزاید و دیگر نفسِ حسّی است که حرکت بخواستِ
خویش کند و سه دیگر نفسِ ناطقه است که میانِ چیزها تمیز
کند پس گوئیم که این دو جوهر که او یکی طبایعست و دیگر نفوس است
محفوظند بهدایتِ الهی که بدو پیوسته است از فلک الاعظم
که مر آنرا حکما کرسیِ خدا گفته اند و آنچه هدایت اندر ایشان
پیداست بدانچه هر یکی از طبایع و نفوس کوشیده است اندر
نگاهداشتِ مصلحتِ خویش چنانکه چون صلاحِ خاک آنست
کاندر مرکز باشد تا پراکنده نباشد و مر فوقیهای اجرام او را نباید

پذیرفتن و آب که جمال خاک بدوست فرو برود و بایستد و حرکت
و میل او سوی مرکز است بقسری که بر او افتاده است و مر آنرا هیچ
طبع گویند و بجایِ خویش اندر اینمعنی سخن گفته ایم و چون
صلاحِ آب اندر آنست که برتر از خاک باشد تا تباه نشود و خاصّ
فعلِ او که آن رفتن است از فراز بنشیب و بخار هوا بر شدنست
ناخوش باشد و نباتِ ابر و باد حرکتِ او سویِ مرکز است
برتر از خاک و ایستادنِ خاک و آب اندر اینمواضعها از رویِ
طبیعتست که مر ایشانرا است اندر ایستادنِ بدین جایها بدین
حرکت که یافته اند و همینست حالِ هوا و آتش و افلاک و اجرامِ
عالی که هر یکی از آن بطبع میل دارند سویِ جائی که مصلحتِ
ایشان و بقاء ذواتِ ایشان اندر آنست که بدان جایها بایستند
و بیامیزند هر یکی از آن با دیگری که صلاحِ ایشان هر یکی اندر
آمیختنست با یارِ خویش چون آمیختنِ خاک با آب و باد با آتش تا
فانی نشوند و جمال و بقا یابند و بگریزند هر یکی از ایشان
از دیگری که صلاحِ ایشان هر یکی اندر گریختن است از یارِ خویش
تا فساد نپذیرند چون گریختنِ آب و آتش و باد و خاک از یکدیگر
تا از فعلِ خویش باز نمانند و ظاهر است که اندر لذّت مر یابنده
لذّت را جمال و بقا زیادتست و اندر رنج مر او را فساد و فنا
و نقصانست و چون حال اینست گوئیم هر دو طبعی که با یکدیگر

بیامیزند و از آمیختن قوّت و جمال یابند و زیادت پذیرند
ایشان از آمیختن همی لذّت یابند و بعکسِ این قضیّت هر دو
طبعی که چون بیکدیگر رسند آشفته شوند و فنا و نقصان
پذیرند و از فعلِ خویش باز مانند ایشان همی درد و رنج یابند
از یکدیگر و چون این اجسامِ طبیعی هر یکی متحرّکست بجز کتی که
اندر آن نگاهداشتِ مصلحتِ اوست این حال دلیلست بر آنکه مر این
طبایع را اندر اینحرکات لذّاتست و اندر خلافِ این حرکات مر هر
یکی را رنج و درد است از بهرِ آنکه اگر خاک بآسمان بر شود بشود
و فساد پذیرد و از او خاصّ فعلِ او نیاید و هر فاعلی از خاصّ
فعلِ خویش برنج و درد باز ماند و نیز خاصّ فعلِ خویش را
بیافتنِ لذّت تواند کردن پس ظاهر کردیم که مر طبایع را هدایتِ
الهی است اندر نگاهداشتِ مصالحِ خویش و اندر صلاحِ خویش
مر نگاهدارنده صلاحِ خویشرا لذّتست و این هدایتِ الهی که بدان
این طبایع همی مر خویشتنرا نگاه دارد از فساد و فنا و رنج به
منزلتِ روحست مر طبایع را که مر ایشانرا قوّتِ حرکتست و همین
هدایتِ الهی بنفوس پیوسته است بر ترتیب چنانکه نبات بدین
هدایت کوشنده است اندر مصالحِ خویش باندازهٔ شرفِ نفسِ
خویش بکشیدنِ غذا و زیادت پذیرفتن و زادن مانندِ خویش تخم
و بیخ و حیوان بدین هدایت طلب کننده است مر غذای سزاوارِ

فصل

خویشرا و پرهیز کننده است از آنچه مر او را هلاک کند چه از اندرونِ
او از غذای ناموافق و چه از بیرونِ او از دشمنِ او و جوینده است
مر جفتِ خویشرا تا بزایش مر نوعِ خویشرا باقی کند و مردم که مر
او را نفسی شریفتر است از نفوسِ دیگر حیوانات مر او را از هدایتِ
الهی که لذّاتِ نفوس اندر آنست نصیب بیشتر است از نصیبِ
حیوانات و نصیبِ حیوان بیشتر از نصیبِ نباتست از این هدایت
و نصیبِ نبات بیشتر از نصیبِ طبایعست و هیچ موجودی از هدایتِ
الهی بی نصیب نیست از بهرِ آنکه هر موجودیرا بقاست و بقایِ
موجودات اندر هدایتِ الهی است بدین شرح که گفتیم و هدایتها
از باریِ حقست مر موجوداترا و بقاء او سبحانه بذاتِ اوست و اگر
این هدایتِ الهی بنفسِ انسانی پیوستی مردم بی تعلیم ندانستی که
جزوِ چیز کمتر از کلِّ خویش باشد و ندانستی که چیزهای بسیار
که هر یکی از آن باندازهٔ چیزی دیگر باشند همه همچند یکدیگر
باشند و این اوّلیست که او در بدیهتِ عقل ثابتست از هدایتِ الهی
پس گوئیم که پدید آوردنِ خاصّ فعلِ خویش و طلبِ غذا و نگاه
داشتِ مصلحتِ خویش نیز هر موجودیرا عطایِ الهی است و وجودِ
همهٔ موجودات بدین سه عطاست که حکما مر جملگیِ آنرا سیاستِ
الهی گفته اند پس مر نبات را که مر او را نفسِ رویندهٔ است اندر کشیدنِ
غذایِ هموار و زیادت پذیرفتن و زادنِ مانندِ خویش تخم و باد

وجز آن لذّت و لذّتِ حیوان که مر او را روح حسّی است بیشتر
از لذّتِ نبات است بدانچه مر او را حواس است و بدان و خواستِ
خویش متحرّک است و مر او را تخیّل و حذر و رغبت است و لذّت مردم
که مر او را روحِ ناطقه است بیشتر از لذّتِ دیگر حیوانست بلکه
مردم را دو لذّت است یکی حسّی یکی عقلی و اندر لذّتِ حسّی مر
حیوان را که حواسی دارد با او شرکت است ولیکن شرکتی اندکست
و کلِّ لذّاتِ حسّی مردم راست و اگر مردم تفکّر کند اندر لذّاتی
که مردم مر او را بحاسّتِ چشنده یابد از طعامها که طعمهای آن
مختلف است از شیرینیها و ترشیها و مزه‌های گوناگون که مردم از
هر یکی از آن اندر حالِ جدا یگانگی و اندر حالِ خامیِ آن و اندر
حالِ پختگیِ آن و اندر آمیختگیِ آن با یکدیگر چه خام و چه پخته
لذّتی دیگر یابد بداند که آن لذّت کز همی حیوانات یابند که بی
سخن‌اند از آن جزوِ نا متجزّیست از کلِّ جسم و مر حیواناتِ بی‌سخن را
خود جز اندر لذّتِ غذا و مجامعت با مردم شرکت نیست و لذّاتِ
حسّی که مردم بدان مخصوص است چون شنودنِ آوازهای خوش
و چیزهای شادکننده پیش از آنکه آنچه خبر از او باشد بدو
رسد یا نرسد چون حاضر شدنِ دوستان و هلاکِ دشمنان
و چون لذّات کز نگارهایِ نیکو و بستانهایِ با نزهت و دیدنِ
خوبرویان و بوییدنِ بویهایِ خوش از مشک و کافور و اسپرغمها

خشک و تر و جز آن که جملگی حیواناتِ بی‌سخن از آن بی‌نصیب‌اند سخت
بسیار است و آنگاه لذّتی که مردم از یافتنِ گوهرهای قیمتی یابد
چون زر و سیم و جز آن و از املاکِ فاخر و ریاست و فرمانروائی
خود نوعی دیگر است آنگاه لذّاتِ علمی که نفسِ مردم مر آن را
بشر بغیر قوّتی از قوّتهای خویش یابد بیشتر از لذّاتِ
حسّی است و بیشتر است بلکه بی‌نهایتست از بهر آنکه نفسِ سخن
گوی مر این لذّت را بقوّتِ ذاتی یابد و شکّی نیست اندر آنکه
نفس که آن جوهری بسیطست بی‌نهایتست و چون چیزی بی
نهایت باشد قوّتِ ذاتیِ او بی‌نهایت باشد و مر نفسِ انسانی را
پذیرفتنِ علم صفتی ذاتیست و مردم از هر دانشی که بدو رسد
لذّتی یابد آنگاه بسیاریِ آن دانش بدانشی برتر از آن رسد که لذّتِ
آن بیشتر باشد و هر چند بمراتبِ علمی برتر همی آید لذّاتِ او مضاعف
همی شود و ممکن نیست که نفسِ مردم چنان شود که نیز مر دانش را
نتواند پذیرفتن از بهر آنکه حدِّ جوهرِ نفس آنست که مر صفتِ
خویش را بی‌نهایت پذیرد چنانکه اندر آن قول که اندر معنیِ حدِّ
نفس و جسم گفتیم پیش از این یاد کردیم و هر آموخته مر نفس را
بر آموختنی دیگر یاری دهد نه باز داردش از آن و ممکن نیست
که مردم چنان شود که مر او را دانستنی نماند از بهر آنکه کلِّ
علم مر خدایراست سبحانه و روا نیست که آفریده چون آفریدگار

شود و چون مردم مانندِ خدای نشود اندر علم پیدا شد که
بکلِّ علم نرسد و از آموختن فرو نماند پس درست کردیم که لذّتِ
حسّی مردم را بسیار است و آن نه باز آمدنِ اوست سوی طبیعت
سپس از بیرون شدنِ او از آن و چون لذّتِ علمی مر او را بی
نهایتست و نفسِ مردم از هر علمی که بدو رسد از حالِ طبیعیِ خویش
بحالی دیگر شود و از آن همی لذّت یابد درست شد که قولِ آن
کس که گوید که لذّت چیزی نیست جز باز آمدن بطبیعت پس از
بیرون شدنِ آن باطل است بلکه لذّت مر طبایعِ بی‌حس را به
هدایتِ الهی است اندر نگاهداشتِ صورتهای خویش بدان
حرکات که آن مر ایشان را بمحلِّ ارواح است و نامِ آن هدایتِ الهی
گفتیم و لذّتِ نبات اندر کشیدنِ غذاست و نگاهداشتِ نوعِ
خویش بتخم و بار و جز آن و لذّتِ حیوانِ بی‌سخن بیشتر از لذّتِ
نباتست چنانکه گفتیم و لذّتِ مردم آنچه حسّی است بسیار است
بلکه کلّیتِ آن مر او راست و آنچه علمی و نظریست بی‌نهایتست مر او را
و بدین شرح که کردیم پیدا شد که لذّت مر نفوس را بحسبِ مراتبِ
نفوس است اندر شرف و خساستِ آن و شریف‌ترین نفسی آنست که مر
او را از عقل نصیب است و مر لذّتِ عقلی را نهایت نیست و هر
نفسی که آن بلذّاتِ بی‌نهایتِ عقلی پیوسته شود اندر لذّاتِ حسّیِ
متناهی رغبت کمتر کند مگر آن مقدار که از آن چاره نباشد از بهرِ

طلب علم را و بدین سبب بود که پیغمبران علیهم السّلام و حکما
که بلذّاتِ عالمِ عقلی پیوسته شدند دست از لذّاتِ دنیاییِ
حسّی بکشیدند و مر زندگانیِ اینجهانی را بازی گفتند چون اضافتِ
آن ببقای آنجهانی کرده شود چنانکه خدای تعالی همی گوید
اِعْلَمُوا اَنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ
بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ اَعْجَبَ الْكُفَّارَ
نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْاٰخِرَةِ
عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيٰوةُ
الدُّنْيَا اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ پس خردمند از خلق آنست که قصد
سوی لذّتِ عقلی کند تا برسد بلذّتِ کلّی که معدنِ آن عالمِ
علویست و مر او را از بهرِ رسیدن بدان اندر این عالم آورده‌اند
و چون مردم از آموختنِ علوم لذّتی همی یابد که مر دیگر حیوان را
از آن خبر نیست و هر درجه از علم مر او را سوی دیگر درجه
راه دهد و مر علم را نهایت نیست این حال دلیل است بر آنکه مردم را
اندر این سرای بر این صورت از بهرِ آن آورده‌اند تا بدین لذّت برسد
و از آموختن هیچ نیاساید و لذّت یافتن مر او را از علم بر مثالِ
موکّلی و فرمان‌دهی الهی است که همی گویدش بیاموز تا زنده‌ای از
بهرِ آنکه چون پیداست که تا خورنده از خوردن لذّت همی یابد مر
او را از آن باز ایستادن نیست و این لذّت مر او را چون فرماینده است

که همی گوید نیز خور اینحال از آنمثالست و چنانک که لذت یافتن
از علم مردم را همی فرماید که نیز بیاموزد و این نیز خطی است از
خطهای الهی که بر لوح نفس انسانی نوشته است آنگاه گوئیم که اندر
مردم که او بار درخت عالمست سه نفس است یکی نباتی دیگر حسی
و سه دیگر نطقی و مردم نخست بلذت نباتی رسد تا بدان غذای
خویش را بکشد و بعد از آن بلذت حسی رسد و اگر مر او را لذت
نباتی نبودی بلذت حسی نرسیدی و باز پسین لذت حسی که
بدو برسد لذت مباشرت باشد که بدان مر نوع خویش را باقی
نگاه دارد و آن کمال جسم او باشد و پس از آن نیز لذتی نوید
نیابد مر او را و چون بحد عقل رسد که بداند که جزو از
کل کمتر باشد و چیزهای یک اندازه همه هم چند یکدیگر باشند
آن آغاز لذت علمی او باشد و مر آن لذت را که گفتیم که نهایت
نیست و کمال اندر این لذت آن باشد که سود دیگر مردمان از سوی
علم راه تواند نمودن و آن زایش نفسانی باشد مر او را و فرزند خویش
نگاه دارد چنانکه پیغمبران علیهم السلام و حکما داشتند و اگر
لذات حسی نبودی آفریدن چیزهای بالذت باطل بودی و
رستن نبات و زایش حیوان نبودی و لذت حسی مر خدای را
فضل و رحمت نبودی ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا
عذاب النار بنگرد خردمند اندر حکمت باری سبحانه که خلق

اندر بدید آوردن لذات و یابندگان آن تا بیند که وجود همه
موجودات بوجود انواع لذتست و علم حکیم علیم بی آنکه مر
انواع لذت حسی را بچشیده است چگونه بر جملگی آن محیطست
و دانسته که آفریدگان بیافتن این لذات اندر این عالم رغبت کنند و
بکشتن و چشیدن خویشتن را از فنا مدتی معلوم نگاه دارند چه بشخص و چه بنوع

— قول نوزدهم — (اندر علت بودش عالم) جویندگان
از چرائی بودش عالم دو گروه شدند یک گروه گفتند که
ممکن نیست دانستن که عالم چرا بوده شد و دیگر گروه گفتند که
چرائی آفرینش عالم دانستنی است اما آن گروه که گفتند ممکن
نیست دانستن که عالم چرا بود حجت آن آوردند که گفتند باید جستن
از چیز از پس هستی او از چه چیزی او باشد آنگاه از چگونگی
او باشد آنگاه از چرائی او باشد و ما دانیم که عالم هست و لیکن
ندانیم که چیست و چگونه است پس چگونه توانیم دانستن که چرا است
و آن گروه که گفتند چرائی آفرینش عالم دانستنی است حجت آن
آوردند که گفتند عالم بکلیت خویش معلولست و اجزای او بر
ترتیب است و آنچه اجزای او بر ترتیب باشد و معلول باشد
کل او معلول باشد و آنچه معلول باشد مر او را علت باشد
پس مر عالم را علتست و چون این معلول یافتنی است و علت به
معلول پیوسته باشد لازم آید که علت عالم بدو پیوسته

باشد و آنچه بچیزی یافته پیوسته باشد یافته باشد و معلوم
باشد این گروه که گفتند علت عالم شناختنی است متفق شدند
بر آنکه علت عالم جود باریست آنگاه اندر این قول دو فرقت
شدند یک فرقه گفتند که عالم همیشه بود و قدیمست و دیگر
فرقه گفتند عالم نبود آنگاه ببود پس از نابودگی و محدثست
اما گروهی که گفتند عالم قدیمست حجت آن آوردند که گفتند
چون معلومست که علت وجود عالم جود باریست و باری همیشه
جواد بود واجب آید که عالم که او معلول جود باریست همیشه
بوده است از بهر آنکه علت از معلول جدا نشود و چون علت بی
معلول نباشد اگر کسی گوید وقتی بود که عالم نبود گفته باشد
که بدان وقت که عالم نبود مر باری را جود نبود و اگر محالست گفتن
که وقتی بود که مر باری را جود نبود نیز محالست که آنچه معلول
جود اوست و آن این عالمست وقتی بود که نبود و این قول برقلس
دهریست و ارسطاطالیس و اتباع او گفتند که ذات باری سبحانه
ذاتی مسخر است یعنی پدید آرندهٔ معدومست و مر جوهر باری را
گفتند این خاصیت است و چون ذات او که خاصیتش اینست
همیشه بود و مر او را باز دارنده روا نباشد از فعل خویش واجب
آید که عالم همیشه بود و این گروه که گفتند عالم محدثست
نیز دو گروه شدند یک گروه گفتند که باری سبحانه مر عالم را

برقلس

بدفعات بینهایت آفریده است و بدفعات بینهایت همی خواهد
آفریدن و هر گاه قوتهائی که عالم بدو استوار کرده شده است
سپری شود عالم بندهاش گشاده شود و جزوهاش فرود آید
و اجزاء گردد آنگاه باری سبحانه از همان جسم پراکنده شده
بخواست خویش بی هیچ زمانی دیگر باره عالم را بیافریند و آن
آغاز حدوث آن دفعه باشد تا باخر آن دفعت که باز آن قوتها
که عالم بدان منظوم شده باشد سپری شود و عالم ویران
شود و گفتند که از بهر آن چنین است که عالم جسمی متناهیست
و ممکن نیست که چیزی که بذات خود متناهی باشد مر قوتهای
نامتناهی را احتمال تواند کردن تا بزمان بینهایت بماند و
ویران نشود و گفتند که چون علت عالم جود باریست و جود
او بینهایتست و اندر ایشان حدثست لازم آید که آفرینش
عالم همیشه بوده است بدفعات بینهایت پس از یکدیگر که مر
آنرا اولی نبوده است و بدین قول عالم بروئی قدیم باشد و
بروئی محدث باشد و دیگر گروه گفتند که مر عالم را بودش
همین دفعه بیش نبوده است و چون این بند که بسته شده گشاده
شود عالم برخیزد و این قول اهل دین حقست و متابعان رسول
و ما نخست اندر این قولهای مختلف بحجت و برهان سخن گوئیم
آنگاه پس از آن اندر بیان علت بودش عالم بواجب شرح دهیم

از بهرِ آنکه فایدهٔ آن بزرگست و توفیق بر یافتنِ صواب اندر
آن از خدای خواهیم پس گوئیم اندر ردّ قولِ آن کسانی که گفتند
نشاید دانستن که عالم چرا بود و گفتند چون همی ندانیم که عالم
چیست و چگونه است روا نیست که بدانیم که چراست که دانستنِ
ما چه چیزی و چگونگیِ عالم را پس از هستیِ او بر ما واجب آرد
مر دانستنِ چرائیِ او را پس ما دانیم که عالم هست و هر هستی یا
جوهر است یا عرض و این هر دو جنسها اند و باز جستن آنچه چیزی
چیز شناختن جنسِ او باشد و آنچه جوهر باشد بذاتِ خویش
قائم باشد و مر عرض را قیام بدو باشد و چون عالم بذاتِ خویش
قائمست و مر اعراض را پذیرفته است دانیم که عالم جوهر است و
جوهر بدو قسمست یا لطیفست و جنبانده و یا کثیفست و جنبیده
و لطیفِ جنباننده روحست و کثیفِ جنبنده جسمست و چون عالم
کثیفست بدانچه مر او را جزوهایِ بسیار است و جنبنده است اندر
مقامِ خود درست شد که جسمست پس جوهریتِ عالم درست
کردیم و این جوابِ چه چیز اوست و جسمیتِ او نیز درست کردیم
و این جوابِ کدامیست یعنی اگر کسی گوید عالم کدام جوهر است
گوئیم که جوهرِ جسمست آنگاه گوئیم که چگونگی مر جسم را شکل
و رنگ باشد و مر عالم را هم شکلست و هم رنگ و اندر حرکت و سکون
باشد و مر عالم را هم حرکتست و هم سکون و جز آن امّا شکلِ عالم

گرد است و امّا لونِ او بحسب احتمالِ اجسامِ اوست مر آن را چنانکه
بعضی از او محتملست مر روشنائی را چون آتش و اجرامِ فلکی و
جز آن و بعضی از او محتملست مر تاریکی را چون خاک و افلاک
و جز آن و امّا حرکتِ عالم نیز بحسبِ احتمالِ اجزایِ اوست مر
آن را چنانکه بعضی از اجزایِ او محتملست مر حرکت را سوی مرکز
و بعضی محتملست مر حرکت را بگردِ مرکز امّا سکونِ عالم بکلیتِ
اوست نه با جزایِ او بدانچه اندر یک مکان بجز حرکت متحرکست
کز آن مکان مر کلیتِ او را انتقال نیست و انتقال مر اجزای او راست
اندر او پس درست کردیم که عالم چیست و چگونه است و چون
مائیت و کیفیتِ او معلوم گشت لازم آید که لمیتِ او دانستنی
باشد و این خواستیم که بیان کنیم اندر ردِّ قولِ این گروه که
دانستنِ لمیتِ عالم را منکر شدند بدانچه گفتند همی ندانیم
عالم چیست و چگونه است وامّا قول اندر اتفاقِ حکما بر
آنکه علتِ بودنِ عالم جودِ باری سبحانه است آنست که گوئیم
این قول مهمل و مجمل و معطّل و نامفصّلست چه از بهرِ آنکه
جود از جواد جز بپذیرندهٔ جود بدید نیاید و اگر عالم که او
این جسمِ کریِ شکلِ متحرکست بحرکتِ استدارت و آنچه اندر اوست
بجودِ خدای حاصل شداست جودبخش باشد و عالم بخشیدهٔ
خدایست باید بدانیم که باری سبحانه مر این را بکه بخشیده است

بودنش ٤

و لازم آید از اینکه آنکس که باری سبحانه مر این عالم را بدو
بخشیده است پیش از بودنِ عالم بوده است و اکنون این فواید
از این عطاید و همی رسد از بهرِ آنکه اگر فایده از آنچه جواد بجودِ
خویش مر کسی را بخشیده باشد بدو نرسد آنچیز عطا نباشد و نه
مجودبه باشد و چون عالم مجودبه نباشد دهندهٔ او جواد
نباشد پس واجبست بر آنکس که گوید علتِ عالم جودِ باریست که
نخست پذیرندهٔ این جود را ثابت کند که کیست و چون خداوندِ جود
و مجودبه پیداست و فایده از این عطا که بدانکس رسد که عطا مر
او راست بگوید که چیست آنگاه چون این فایده پذیر فایده از
این چیز که بجودِ باری موجود شده است همی بد و باز گردد
و بضرورت ثابت شود واجب آید که این فایده پذیر ناقص باشد
از بهرِ آنکه هیچ تمام فایده پذیر نباشد و چون آن فایده پذیر
ناقص باشد چاره نیست از آنکه بدین فایده کز این عطاید و همی
رسد تمام شود پس چون این ناقص تمام شود نیز فایده نپذیرد
آنگه لازم آید که آن عطا بر خیزد و نباید مر کسی را که گوید اگر
چنین باشد لازم آید که مر باری را جود نباشد و اینمحال باشد
از بهرِ آنکه علتِ جودِ جواد حاجتمندیِ حاجتمند است و بنیاز
کردنِ حاجتمند مر جواد را ستایش است نه نکوهش و حاجتمندیِ
حاجتمند با جودِ بینهایتِ جواد مر جواد را نکوهش است نه ستایش

بضرورت ٩

و روا باشد که مر جواد را جود باشد و حاجتمند نباشد البته
پس بدین قول رد کردیم قولِ آنکس را که گفت واجب آید که
عالم قدیمست و همیشه بوده باشد از بهرِ آنکه علتِ او جودِ
باریست و روا نیست که باری سبحانه وقتی جواد نباشد و این
قول بر فلس است وامّا قولِ ما اندر آنچه ارسطاطالیس گفت
و اتباعِ او بر آنند که ذاتِ باری سبحانه جوهریست از عدم بوجود
کشنده مر معدوم را و موجود کنندهٔ ناموجود است و چون
این خاصیت مر جوهرِ او را تعالی جدّه ذاتیست روا نیست که
گوئیم عالم وقتی نبود و باز ببود آنست که گوئیم امروز عالم
موجود است و با قرارِ این گروه مر اینموجود را باری از عدم
سویِ وجود کشیده است و آنچه از عدم بوجود آمده باشد محدث
باشد و پس از نابودی بوده شده باشد و باز چون گوید جوهرِ
باری همیشه بود پس لازم آید که عالم قدیم باشد این سخن از
این فیلسوف دعوی باشد که عالم از عدم بوجود نیامده است
و این سخن متناقض است و این نتیجه نه از آن مقدّمه است بلکه
چون مقدّمه اش آنست که وجودِ عالم از آنست که جوهرِ باری
جوهری موجود کننده است مر معدوم را اگر این مقدّمه مر راست
جوهرِ باری ثابت باشد پیش از آنکه مر معدوم را موجود
کرد و چون بدیگر مقدّمه گوید وجودِ جوهرِ باری که بدین

خاصیت مخصوص است بذات و خاصیت قدیمست این مقدمه
مر آنرا خلاف باشد و خلاف راست جز دروغ نباشد از بهر
آنکه قدیم بذات و خاصیت آن باشد اندر فعل که پیش از
فعل نباشد و بدان مقدمه چنان گفت که پیش از فعلست
تا معدوم را موجود کند و بدین مقدمه همی گوید پیش از
فعل نیست و نتیجه کز میان دو مقدمهٔ مخالف پدید آید
دروغ زن آید چنین که این نتیجه است تا از یکروی همی چنان
آید که عالم محدثست چون مر او را جوهر باری از عدم بوجود
آورده است و از دیگر روی همی چنان آید که عالم قدیمست چون
موجود کنندهٔ او قدیمست بی سبقی که مر موجد را بر موجود او هست
و چون گوید باری جوهریست که خاصیت او موجود کردن
معدومست و این مقدمه راست باشد آنگاه بدیگر مقدمه
گوید عالم موجود کردهٔ آن جوهر است نتیجه از این دو مقدمه
آن آید که جوهر باری سبحانه محدثست از بهر آنکه موجود
کرده محدث باشد بضرورت و چون موجود از موجود کننده
بخاصیت او موجود شده باشد نیز بارادت وجود موجود با
وجود موجود کننده برابر باشد و چون موجود محدث باشد و
موجود کننده با او برابر باشد موجود کننده نیز محدث باشد
و این برهان عقلی است بر بطلان قول این گروه پس درست کردیم

که روا نباشد که وجود عالم از جوهر باری بخاصیت باشد و
هر که چنین گوید مر باری را محدث گفته باشد **واما قول** آنک
آنچه گروهی گفتند که بحدث عالم مقر بودند که حدوث عالم
بدفعات بی نهایت بوده است و بدفعات بینهایت خواهد بودن
آنست که گوئیم این دفعه که ما اندر اوئیم از دو بیرون نیست یا
آخر آن دفعات گذشته است یا اول این دفعات آینده است اگر
آخر آن دفعاتست پس این دفعه نهایت آن دفعاتست از بهر آنکه
آخر آنست و آنچه از معدودات مر او را آخر باشد مر او را بضرورت
اولی باشد از بهر آنکه اگر مر آن دفعات را اول نبودی بآخر
نرسیدی و اگر این دفعه که ما اندر اوئیم اول این دفعات آینده است
آنچه مر جملگی آنرا اول باشد از معدودات ناچار مر او را آخر
باشد با آنکه بدین قول دو بینهایت لازم آید و محال باشد که
دو بینهایت باشد برابر یکدیگر که هم چندان که از یکی کم همی
شود اندر این دیگر همی افزاید آنگاه نه کل این بینهایت نقصان
پذیرد و نه کل آن بینهایت زیادت شود و این قول متناقض است
و چون حدوث عالم معلومست چنانکه اندر شرح ایجاب حدث
عالم پیش از این اندر این کتاب سخن گفتیم و درست کردیم که بدفعات
بینهایت آفریدن عالم محالست پیدا آمد که بودش عالم همین
یک دفعتست و آنچه محدث باشد مر زمان او را اول باشد و آنچه

مر زمان او را اولی باشد مر زمان او را آخری باشد و آخر زمان
او بر حاصل شدن مقصود صانع او باشد از آفرینش او از بهر آنکه
محدث مصنوع باشد و مر صانع را اندر مصنوع غرض باشد که
آن غرض مر او را جز بدان مصنوع حاصل نشود و آن غرض علت
تمامی آن معلول باشد و چون غرض از او حاصل آید مصنوع بر
خیزد پس درست کردیم که عالم روزی یعنی هنگامی برخیزد

واکنون ببیان علت عالم مشغول شویم و قولی موجز و مشروح تمام
مقنع و دلیلهای روشن بگوئیم بتوفیق الله تعالی وحده و گوئیم که

حکما مر هر مصنوعی را چهار علت ثابت کرده اند نخست از او علت
فاعله چون زرگر و درودگر و دیگر علت هیولانی چون سیم و
نگین و چوب و عاج و سه دیگر علت صورتی چون صورت انگشتری
و تخت و چهارم علت تمامی چون پوشیدن شاه مر انگشتری را
و نشستن او بر تخت و گفتند کز این علتها علت فاعله شریفتر است
پس از آن علت علت تمامی شریفتر است که غرض صانع از صنع
با آنست و هیولی و صورت خادمانند مر فاعل را اندر حاصل کردن
غرض او از منفعل پس واجب آمد بر ما کز این مصنوع عظیم علتها
مر این چهار علت را باز جوئیم تا چرائی آفرینش عالم از آن مارا ظاهر
شود که فایدهٔ آن بزرگست پس گوئیم که عالم موجود است و محسوس
بحواس ماست پس باید بدانیم که چیست و بدانیم که چگونه است و بدانیم

که چراست تا مر هر چهار علت او را دانسته باشیم و چون عالم بکلیت
خویش جسمی مصوّر است بصورتهای متضاده و مختلف و شکلها
و رنگهای بسیار که هر یکی از آن شکلها و رنگها همی فعلی آید
که آن فعل از آن همی بدان صورت و شکل و رنگ آید معلومست که
مر این جسد کلی را بدین صورتها و شکلها و رنگها و طبعها صانعی
کرده است بخواست خویش **و دلیل بر درستی این قول** آنست که روا نیست
که یک جوهر مر دو صورت متضاد را بر تعاقب جز بقهر قاهری
بپذیرد و هیولی جسم یک جوهر است که مر صورتهای متضاد و مختلف را
از گرمی و سردی و تری و خشکی همی پذیرد باوقات و مر آن
یک جوهر را روا نیست که دو فعل متضاد اندر یک چیز بیاید جز
بخواست صانعی قاهر و از جواهر عالم هم کون همی آید و هم فساد و هم
جمله شدن و پراکندن بی آنکه مر او را خواستی است و زندگی پس
ظاهر شده است مر خردمند را که مر این جوهر را صانعی است که این فعلهای
متضاد از این جوهر بخواست آن صانع همی آید پس بدین شرح مارا
علت فاعلهٔ عالم موجود و معلوم شد و چون صورتهای نخستین
مفردات از گرمی و سردی و تری و خشکی اندر اجسام عالم گردنده است
مر عقلا را ظاهر شده است که یک جوهر است که مر این صورتهای
متضاد را همی پذیرد و آن هیولی است پس علت هیولانی او با علت
صوری او ظاهر است اما علت تبدل صورتهای متضاد اندر

هیولی تا زمانی بعضی از هیولی مر گرمی و خشکی را پذیرفته باشد
و بسبب این صورتها آتش نام باشد و پس از آن گرمی اندر آن
هیولی بسردی بدل شود و خشکی بتری بدل شود تا بسبب این
بدل شدن این صورتها بذات خویش اندر همان هیولی آب
نام شود آنست که هیولی آراسته است مر پذیرفتن مفردات را
و همچنانکه ممکنست که هر چه مر گرمی را پذیرد نیز ممکنست
که مر سردی را پذیرد و آنچه اندر حد امکان باشد و مر او را باز
دارنده نباشد ناچار بفعل آید چه اگر بفعل نیاید نام امکان
از او بیفتد و از عدل صانع عادل روا نباشد که چیزی آفریند
و مر آنچیز را کردن فعلی یا پذیرفتن فعلی ممکن باشد آنگاه آن
چیز آن فعل نکند یا مر آن فعل را نپذیرد اینست علت تحول و
تبدل صورتهای متضاد اندر هیولی و مانده است ما را سخن گفتن
اندر علت تمامی عالم که آنست علت چرائی او پس بنگریم اندر
مصنوعات طبیعی و نباتی و حیوانی و انسانی تا علت تمامی از آن
باغاز آن پدید آید یا بمیانه آن یا باخر آن و همی یابیم مر علتهای
تمامی را اندر جملگی مصنوعات که اندر آخر آن همی پدید آید
چنانکه آخر چیزی که از نبات پدید آید تخم او همی پدید آید
که علت نبات او بوده بود و آخر چیزی از حیوان نطفه پدید آید
که علت حیوان او بوده بود و اگر چیزی که از مصنوع انسانی

در همه نسخها لفظ اگر نوشته شده ولیکن بجای او لفظ آخر ظاهر است

بدید

پدید آید آن بود کز آن پس نیز بر آن مصنوع چیزی پدید نیاید
چون پوشیدن شاه مر انگشتری را و نشستن او بر تخت و جز آن
پس گوئیم که علت تمامی مر عالم را چیزیست که باز پسین چیزی اندر
عالم او پدید آمده است و لازم آید از استقرای نظایر که باز
گشتن منافع آن مصنوع جملگی بدو باشد و مر آنرا با آن نیز دیگر
فضلها باشد چنانکه چون تخم نبات علت اوست همه منافع
نبات همی بتخم او باز گردد و مر آن تخم را با آن نیز قوت رستن
و یافتن مزه و بوی و رنگ که مر نبات را از آن چیزی نیست
و همچنین مر نطفه حیوان را با آنکه مر همه فواید حیوانی یافت
بر حیوان فضلست بدانچه اندر او قوتی بی نهایتست مر پدید
آوردن اشخاص را که بهر شخصی مر همان فضایل را که آن حیوان
پذیرفتست بپذیرد و همچنین مر پادشاه را که انگشتری بر دست
کند و بر تخت نشیند تا آنکه منافع این هر دو مصنوع بدو باز
گردد بر این دو مصنوع فضلهای بسیار است و چون عالم بجملگی
با افلاک و انجم و امهات و موالید بود و معلوم بود که موالید
پس از این اصول پدید آمد است گفتیم که تمامی عالم اندر موالید
نه اندر اصول آن از بهر آنکه چیزی کز آن چیز دیگر پدید آید
بودش آنچیز پیشین از بهر بودش آنچیز پسین بوده باشد
و چون موالید انواع بسیار بود بنگریم تا منافع همه موالید

بکدام مولود همی باز گردد که مر آن مولود را بر آن دیگران فضلهای
بسیار است تا بدانیم که علت تمامی عالم آن مولود است و بدین
صفت مر مردم را یافتیم که منافع آن همه امهات و موالید
بدو باز گردنده است و مر او را بر همه امهات و موالید فضلست
اما فضل مردم بر حیوانست بعقل ممیز و مر حیوان را بر نبات
فضلست بروح حسی و حرکت بخواست و نبات را بر امهات فضلست
بروح نمائی و پذیرفتن آرایشهای روحانی پس مردم بچهار
درجه فضلست که مر او را بر عالمست و گواهی داد ما را بر آنکه مردم
علت تمامی عالمست فرو رسیدن همه قوتهای عالم بمردم چون
رسیدن همه قوتهای درخت ببار او و چون رسیدن همه قوتها
حیوان بنطفه و عاجز ماندن دیگر موالید که ایشان علت تمامی
عالم نبودند از پذیرفتن آن نعمتها که مردم از عالم پذیرفت و
قدرت یافتن مردم بر آن چون عاجز ماندن خون و آب دهان و آب
بینی حیوان که علتهای تمامی حیوان نبودند از پذیرفتن آن
معنیها که نطفه پذیرفت از حیوان و قدرت یافتن او بر آن چون
علت تمامی حیوان او بود انگاه گوئیم که مر هر چیز را کمال و لذت
او اندر تمامی اوست از بهر آنکه آرایش و بها و رونق از آثار
لذتست چنانکه بینظمی و آشفتگی و پژمردگی از آثار درد
و رنجست و چون مر نبات را کمال و جمال او بتخم او بود همی دانیم

که لذت

که لذت مر نبات را بتخم او تمام شد و از آن پس مر او را این لذت
یافتنی نماند همچنانکه حیوان بکمال و جمال خویش انگاه رسید
که مر او را نطفه که علت تمامی او بود حاصل شد نبینی که مر
حیوان را از او لذتی باز پسین حاصل شد کز آن پس نیز لذتی دیگر
نیافت و آن لذت مر او را بر همه لذات او بیفزود پس همچنین
عالم چون مردم بکمال رسید و مردم جزوی از اجزای او بود
لذتی یافت کز آن عظیمتر لذتی نبود مر او را از بهر آنکه عالم
بمردم بعلم رسید و پس از نادانی دانا شد و بقای عالم بدین
لذتست همچنانکه بقای نبات و حیوان بلذت تخم آوردن و
زایش است و نیز گواهی داد ما را بر آنکه مردم علت تمامی عالمست
مسخر گشتن امهات و موالید عالم مر مردم را چون مسخر بودن
نبات با همه آلت خویش مر بار و تخم او را و چون مسخر بودن حیوان
با همه آلات خویش مر نطفه را اما مسخر بودن افلاک و امهات مر
مردم را ظاهر آنست که مردم مر افلاک و انجم را همی بمرادهای
خویش کار بندد بقوت عقل چنانکه مر سعادتها را از او همی
بتواند گرفتن بشناختن روزگارهای مسعود و از نحوستهای
او حذر تواند کرد بشناختن زمانهای منحوس و کار بستن مردم
مر طبایع چهارگانه را بر حسب مرادهای خویش ظاهرتر از آنست
که بشرح آن حاجت آید و مسخر بودن این آبا و امهات مردم را بجملگی

آنست کز این کار عظیم که افلاک و انجم و امهات اندر آن بمنزلت
دست افزارها و هیولا شند شریفتر از مردم چیزی همی حاصل
نیاید و صانع قادر مر این دست افزارها و هیولی را از بهر این
مصنوع مسخر کرده است بدین دوی این آلات مسخرات بسبب بودش
مردمند چنانکه خدای تعالی همی گوید وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
و بدان گفتیم که از عالم چیزی شریفتر از مردم پدید نیاید که بر
عالم جز مردم چیزی پادشاه نشد و نیز گواهی دهد ما را بر آنکه
مردم علت تمامی عالمست و آن علت چرائی اوست برخوردار
شدن مردم بچیزهائی از عالم که مر هیچ حیوان دیگر را از آن
برخورداری و شادی نیست چون جواهر گداختن و فایده گرفتن
و لذت و شادی یافتن از آن و از چیزهائی که مر آنرا مزهای
خوش و گوناگونست و چیزهائی که مر آنرا بویهای خوش و گوناگونست
و نیز از چیزهای ناخوش مزه و ناخوش بوی و لیکن مر او را فایده
دهنده است اندر داروها و نیز کار بستن مردم مر جانوران زیان کار
و درنده را از پرندگان چون باز و شاهین و جز آن و از درندگان
چون ببر و سگ و جز آن اندر منافع خویش بشکار کردن مر حیوانات
عاصی را و باز داشتن او مر این حیوانات را از فساد طبیعی بی نفع
چون روا نیست که حکمت باطل باشد و اینمعنیها اندر این چیزها

بحکمت نهفته است یعنی لذتها اندر طعامهای مختلف مزه و فایدهای
اندر داروهای ناخوش بوی و ناخوش مزه و آموختن اندر مرغان
و درندگان شکاری و جز آن و پدید آمدن این حکمتها جز بمردم نیست
از این چیزها پس اگر مردم نباشد این حکمتها که عالم بدان تمامست
باطل باشد و چون مردم هست این حکمتها هستی او و خود هستی تمام
یافت پس مردم علت محقق حقایق حکمت باشد چنانکه نیستی او
مبطل حقایق حکمتست و چیست حقومندتر بعلت چرائی عالم
از آنچه شرف حکمت عالم بدوست و همی بدو پدید آید و آن
مردمست که حکمت بوجود او اندر صنعت حقست و بعدم او باطلست
و چیست سزاوارتر بدانکه گوئیم این صنع پرحکمت از بهر ظهور او
قائم شده است از جوهری که آموزگار او خدایست چنانکه اندر کتاب
عزیز خویش همی گوید الرَّحْمٰنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ
و اگر بنگری آنچه مردم بدان قادرست و از آن فایده گیرنده مر طبع
پذیراست و مر هیچ جانور دیگر را اندر آن و از آن منفعت و لذت
نیست و وجود آن منافع و لذت بوجود مردمست مشغول شویم
سخن دراز شود و از مقصود خویش اندر این کتاب که آن باز نمودنست
که مردم از کجا همی آید و کجا همی شود فرو مانیم پس گوئیم همچنان
که چون پادشاه انگشتری در انگشت کرد و بر تخت نشست و از آن
جمال و بها یافت و بدان جمال و بها از مانند بودن بدیگر مردمان

که هم صورت او بودند جدا شد و حال او بدان بهتر از حال هم
جنسان او شد ما بدانستیم که مقصود زرگر و درودگر از ساختن
انگشتری و تخت این جمال بود که بپادشاه رسید و نیز چون مردم
از چیزهائی که اندر عالم بود از جواهر قیمتی و ابریشم و مشک
و کافور و جز آن که دیگر جانوران با مردم اندر جنس حیوانی
بودند و از آن بی نصیب بودند جمال و بها و لذت یافت و بدان
از مانند بودن بدیگر جانوران جدا شد و حال او بدان بهتر
از حال هم جنسان او شد بدانستیم که مقصود صانع عالم از ساختن
عالم و نهادن اینچیزهای فاخر و جمال دهنده اندر او آن بود
تا این فایده پذیر و جمال گیرنده که مردمست از آن فایده و جمال
پذیرد این حجتهای عقلی که یاد کردیم اندر آنکه مردم علت چرائی
عالمست همه ظاهرست و مردم را از آفرینش آلات اندر یابنده
دو آمده است یکی از آن حواس ظاهرست که بدان مر محسوسات
و مشاهدات را اندر یابد و دیگر حواس باطن است که بدان مر
چیزهای نامحدود و نامتناهی را اندر یابد و چون مردم بدین
حواس ظاهر که یابنده متناهیات جسمانیست مر جملگی اینمتناهیات را
اندر یافت و مر جملگی فواید و منافع را از آن بگرفت و اندر این
متناهیات همه منافع و فواید او بود لازم آید که بحواس باطن که
یافته است و آن یابنده نامتناهی است مر فواید کلی را که عقلست

اندر یابد و بپذیرد و اندر آن نامتناهیات مر او را فواید و
منافع است و دلیل بر آنکه مردم بحواس ظاهر خویش از همه
فواید و لذات و منافع که اندر این عالم موجودست بهره یافته است
و چیزی از آن از او اندر نگذشته است و بر او پوشیده نمانده است
آنست که زمانهای دراز است تا چیزی پدید نیامده است اندر
این عالم که پیش از این مردم بر این مطلع نبوده است و نیز چون آثار
حکمت اندر این صنع محکم پیداست درست شده است که صانع
این مصنوع محکم حکیمست و از حکمت حکیم روا نیست نهادن چیزی
و معنی از چیزها و معنیها اندر مصنوع خویش که اندر آن مر آن
چیزی که مقصود او از آن مصنوع آنچیز باشد فایده و منفعتی
نباشد و پس از آن نیز از حکمت او روا نباشد که آنچیز که آن
منفعت از بهر او نهاده باشد اندر مصنوع خویش بدو نرسد
که اگر چنین باشد آن ضایع کردن حکمت باشد و ضایع کردن
حکمت جهل باشد و حکیم جاهل نباشد پس ظاهر کردیم بدین
فصل منطقی که مردم بر همه فواید و منافع که اندر امهات و موالید
عالمست مطلع شده است و چیزی بر او پوشیده نمانده است مگر
چیزهائی که صانع حکیم مر خلق را بر آن اطلاع نداده است از بهر
آنکه گزیده از گزیدگان خویش را بر آن مطلع کند که اندر آن خلق را
خیری و صلاحی عظیم باشد یعنی که آن معجزه باشد مر آن گزیده

خدایرا بواقف شدن سرّی از اسرار طبایع **و دلیل** بر آنکه مردم
بحواس باطن خویش بر چیزهای ناامتناهی و نامحدود دهمی مطّلع
خواهد شدن آنستکه قوّت حواس باطن نیز ناامتناهیست و
چون بحواس متناهی قوّت موجودات متناهی را یافتن است ظاهر
شد است که بحواس ناامتناهی قوّت مر موجودات ناامتناهی را همی
بخواهد یافتن بخاصّه چون مر اصل ناامتناهیها را که آن عقلست
بدو عنایتست و نیاید مر منازعرا با این حجّت که گفتیم که گوید
چون مردم بر ناامتناهی مطّلع شود آنگاه ناامتناهی مر او را متناهی
باشد از بهر آنکه چون رواست که آسمانی عظیم با سعت خویش همی
اندر نقطهٔ باصرهٔ چشم مردم بگنجد و چندین هزار صورت ملوّن
و مختلف اندر قوّت متخیّلهٔ مردم همی بگنجد که جای او در کاسهٔ
سراست نیز روا باشد که ناامتناهیات مر قوّتهای ناامتناهی مردم را
مصوّر شود با بینهایتی خویش **و گواهی داد مارا** بر درستی این قول
که گفتیم مردم بحواس باطن همی بر کلیّات ناامتناهی از روحانیات
مطّلع خواهد شدن ضایع ناشدن این حواس ظاهر ما که اندر
آفرینش بود و چون مردم بدین حواس ظاهر کلّ فواید جسمانیات را
بیافت لازم آید که بدان حواس باطن مر کلّ فواید عقلانی را بیابد
و آن قوّتهای ناامتناهی ضایع نشود چنین که این قوّتهای متناهی
ضایع نشد **و نیز گواهی دهد مارا** بر درستی این قول آنکه اندر زمان

زندگی این عالم بدین حواس باطن همی حاجت نیاید و این حواس نیز بدو
حکمتست و با قوّتهای بینهایتست و چون این حواس که پذیرندهٔ
چیزهای فانی بود باطل نبود روا نیست که آنچه پذیرندهٔ حکمت
باشد وجود او باطل باشد و چون این بواطن باطل نیست و از
این مردم را اندر این زندگی کُنْ زندهٔ فایده نبود پس بضرورت
لازم آید که فواید از آن بد و سپس از آن رسد کز این عالم بیرون
شود امّا اگر مر این حواس باطن را اندر آموختن حکمت و شناختن
معقولات و جستن لذّات باقی و آنچه مر او را از بهر آن بدین قوّت
با این آلات پدید آوردند کار نبندد هیچ فایده از فواید روحانی
نرسد البتّه و جاوید اندر شدّت بماند همچنانکه هر که مر حواس
ظاهر خویش را اندر فایده گرفتن از چیزهای جسمی کار نبندد
هیچ لذّت جسمی نرسد **آنگاه گوییم** همچنانکه تمامی عالم بمردم
بود و درست شد این قول بگواهی آفرینش و آن بپدید آمدن
مردم بود پس از بپدید آمدن همه چیزهای عالم و سالاری
کردن او بر همه عالم نیز تمامی نفس مردم بعقلست گواهی داد مارا
بر درستی این قول بپدید آمدن عقل در مردم پس از بپدید آمدن
همه چیزهای مردم که مردم بدان مردمست و سالاری کردن عقل
بر نفس مردم که سالار جسد مردم اوست و چون مردم از عالم
بمنزلت عقل است از نفس و مر همه فواید جسمانی را بحواس ظاهر

خویش یافت پس از آنکه حواس او بغذاهای جسمانی پرورده شد
لازم شد که نفس مردم مر همه فواید روحانی را بحواس باطن
خویش بیابد چون حواس باطن او بغذاهای علمی پرورده شود
و چون مردم بذات خویش جسمیست بنفس ایستاده و عالم جسمی
موجودست و لذّت جسمانی از او بمردم رسیده است لازم آید که
عالم نفسانی نیز موجودست و لذّت روحانی از او بمردم برسد
و چون نفس مردم مر فواید و لذّات را که آن در این عالم با جسام
تیره و کثیف پیوسته بود بیافت و از آن بلذّت رسید با آنکه
او خود نیز بجسد پیوسته بود واجب آید که مر فواید را و لذّات
روحانی را که از اجسام دورست چون او نیز از این جسم که جسد
اوست مجرّد شود تمامتر و بهتر یابد **آنگاه گوییم** چون نفس مردم
کالبد را که زمانی بدو پیوسته بود زنده داشت مارا ظاهر شد
که او بذات خویش زنده بود نه بچیزی دیگر چنانکه شرح آن
پیش از این اندر اثبات نفس گفتیم و چون بذات خویش زنده
بود زنده رفت از بهر آنکه آنچه زندگی او بذات خویش باشد
بمیرد و حالیا و چون این بود ظاهر شد که اینجا نه بدان آورده
بودندش تا همچنان باز شود که آمده بود از بهر آنکه هر که بر
چیزی مشغولی کند بی آنکه از آن چیز مر او را فایده باشد آن مشغولی
از وی بازی باشد و صانع حکیم از بازی دورست چنانکه همی گوید

اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَاَنَّكُمْ اِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ و چون هر
نفسی اندر این عالم نادان آید و مر او را دانش اندر این عالم
حاصل شود پیدا آمده است که مر نفس را اندر این عالم بدان همی
آرند تا علم که مر او را نیست اندر این عالم بدو رسد و بجای خویش
از این پس اندر این معنی اندر این کتاب سخن بگوییم **و گواهی داد مارا**
بر درستی این قول ناشناختن کسی کز مادر نابینا زاید مر شکلها
و رنگها را چون مر اجسام مشکّل ملوّن را بجاسّت بیند نیافته
باشد **و من دیدم شخصی** مردی سخت حافظ و زیرک و بر من همی
علم حساب خواند و چون بر بعضی از آن احاطت یافت کتاب جبر
و مقابله را بخواند بی شکل بتلقین و همه علمهای آنرا بحکایت
یاد گرفته و بجائی رسید از این علم که بسیار کس از مردمان نویسنده
بدان محل نبودند آنگاه خواست که کتاب اقلیدس را بخواند من بخت
مر او را آزمودم تا بدانم که مر شکل را تواند شناختن و پرگار باز
کرده بدست او دادم تا بسود و حلقهٔ آهنین گرد بد و دادم تا بسود
و گفتم مر این حلقه را گردی و شش چند دهان این آهن دو شاخ است
که نام او پرگار است راست نه بیش و نه کم البتّه مر آنرا تصوّر نتوانست
کردن و از علم هندسه نومید شد چون بر شکل مطّلع نشد البتّه
و چون این حال معلوم شد دانستم که مر نفس را اندر این عالم بدان آورده‌اند
تا آنچه مر او را نیست و آن علمست بفنون خویش و او پذیرندهٔ آنست

بدو برسد و بدین شرح ظاهر شد که علت بودش عالم رسیدن
نفس است بعلم و دیگر از عالم هیچ حاصلی نیست و چون مردم از
آموختن علم لذتی حسی نیافت بلکه از بسیاری لذات جسمانی
باز ماند بدانچه لذت نفسانی قوی‌تر بود لازم آید که مردم بجملگی
این لذت بعالم خویش رسد بدان وقت کز کثافت و تیرگی جسد
جدا شود و آن گروه که گفتند عالم هرگز بر نخیزد با ما اند آنکه
علت عالم رسیدن نفس مردمست بلذت باقی پس از آنکه اندر
این عالم علم حاصل کرده باشد و عمل بعلم گذارده موافق بودند
و مارا که گفتیم عالم بآخر برخیزد مخالف شدند و حجت آن آوردند
بر دوام بقای عالم که گفتند نفس جوهری نامتناهی است و
رسانیدن مر اورا بلذت باقی از باری سبحانه بر او رحمتست و
رحمت باری نیز نامتناهیست پس روا نیست که گفتند که عالم
برخیزد از بهر آنکه جوهر نامتناهی سپری نشود و چون سپری
نشود روا نباشد که از رحمت نامتناهی خداوندش ارحم الراحمین است
چیزی بهره یابد و چیزی بی بهره بماند و ما که همی گوییم بآخر عالم
جسمی برخیزد حجت آن داریم که همی گوییم باری سبحانه بقدرت
تمام خویش جوهری ابداع کرده است تمام و آن عقل است که بمیانجی
عقل از آن قدرت تمام جوهری پدید آورده است تمام شونده
و تمامی آن جوهر اندر حاصل شدن نفوس حکما و عقلاست

از پیغمبران و اتباع ایشان بیاری عقل و روا نباشد که آنچه او
تمام شونده باشد و عنایت الهی بمیانجی عقل کلی بدو پیوسته
باشد هرگز تمام نشود کز این قول عجز تمام کننده که عقلست باز
گردد و اگر عقل عاجز باشد پدید آرنده او که مبدع حقست
تمام قدرت نباشد و این قولی محالست پس واجب آید که این جوهر
تمام شونده که نفس است روزی تمام شود و چون این عالم از
بهر تمام شدن او ساخته شده است و ظاهر کردیم که واجبست که
او تمام شود پیدا شد که عالم بر سر تمام شدن او برخیزد و
گفتیم پیش از این که چون تمام شونده که معنی او ناقص است
نباشد نارسیدن رحمت الهی بناپذیرنده چیزی نباشد که
مر آنرا بی رحمتی شاید گفتن و این سپری شدن رحمت نباشد
بلکه فضل رحمت باشد بر طاقت پذیرنده آن و این قول نیکوتر
از آنست که آن گروه گفتند که نفس جوهری نامتناهی است
و هرگز سپری نشود و رحمت خدای باقامت عالم و پرورش
نفس همیشه پیوسته باشد از بهر آنکه این قول چنان باشد که
رحمت بی نهایت خدای هرگز همی مر آن حاجتمند را که نفس است
بی نیاز نخواهد کردن و ابد الدهر نفس حاجتمند باشد و این سخن
ناخوب و زشت اعتقادی باشد که گوییم خدای حاجتمندی
آفریده است که هرگز مر آن حاجتمند را بقدرت و رحمت بی نهایت

خویش بی نیاز نتواند کردن که عقل از این سخن مستوحش
گردد و از این قول بگریزد والله الموفق والمعین
- قول بیستم - (اندر جواب آنکه گوید خدای تعالی مر
این عالم را چرا پیش از آنکه آفرید نیافرید) این سؤالیست
که دهریان انگیخته اند مر آنرا و خواهند که از اثبات عالم بدین
سؤال درست کنند بر مردمانی که بحدث عالم مقرند و مقران
بحدث عالم بدو گروهند گروهی موحدانند که گویند جز
هویت باری سبحانه هرچه هست آفریده باریست و قول من
اینست و دیگر گروه گویند که با باری سبحانه چهار جوهر دیگر
قدیمست یکی نفس و دیگر هیولی و سه دیگر مکان و چهارم
زمان و این گروه گفتند که چهار چیز همه ملک خدایند ملک ابدی
و چون خدای همیشه پادشاه بود روا نباشد که خدای پادشا
قدیم باشد و ملک او محدث باشد و چون دهریان گفتند اگر
خدای تعالی همیشه توانا بود بر آفریدن عالم و مر او را از آن باز
دارنده نبود از بهر آنکه اندر ازل با او چیزی دیگر نبود که مر
او را از این صنع باز داشت و آفریدن عالم حکمت بود و روا نیست
که حکیم اندر پدید آوردن حکمت بی بازدارنده مر او را از آن تاخیر
کند چرا پس مر عالم را پیش از آنکه آفرید نیافرید و تا بدان هنگام
که آفریدش چرا اندر آفرینش او تاخیر کرد و این گروه که مقران

بودند بحدث عالم و مر زمان را جوهر گفتند بحقیقت جز باری سبحانه
مر این چهار چیز را قدیم گفتند که یاد کردیم از بهر آنکه چون گفتند
زمان قدیمست و مر جسم را حرکت اندر زمان بود جسم و حرکت
قدیم آمد و چون جسم اندر مکان بود مکان قدیم آمد و چون
جنباننده جسم نفس بود نفس قدیم آمد پس مر این چیزها را قدیم
گفتند تا از این سؤال برستند و گفتند که بودش عالم بدفعات
بی نهایت بوده است و ما بطلان این قول را پیش از این ظاهر کردیم
و موحدان که گفتند همه موجودات آفریده خداست بدو گروه
شدند اندر این سؤال و گفتند خدای مر عالم را بخواست خویش آفرید
و مارا با خواست خدای کار نیست و این گروه حشویان امتند که مر
جهل را علم نام نهاده اند و بر آن ایستاده و کار دین بتقلید کنند و دیگر
گروه از موحدان که جویندگان حقایقند گفتند که چون عالم
نبود زمان نبود پس گفتند این گفتار که خدای تعالی مر عالم را پیش
از آنکه آفرید چرا نیافرید گفتاری بی معنی است از بهر آنکه پیش از آن
زمان نبود و خداوند کتاب محصول و جز او کسانی که مر زمان را
جوهر گفتند جواب این گروه بیان دادند چنانکه پیکان ساعت
مر زمان روز را همی پیماید بحرکت خویش نه مر زمان روز را همی
موجود کند پس همچنین فلک بحرکت خویش گفتند مر دهر را پیموده
همی پیماید نه همی زمان را موجود کند و گروهی از متکلمان که

باعتزال معروفند گفتند که چون کارهای خدای تعالی بحکمت است
و عالم محدث است دانیم که خدای تعالی اندر آفرینش او تا بدان
هنگام که مر او را آفرید تأخیر بدان کرد که حکمت اندر آن بود از بهر
آنکه همان کار که بهنگامی نیک آید بدیگر هنگامی بد آید و آنکسان
که پنج قدیم گفتند جواب معتزله از آن بدان دادند که گفتند
چون همی گویند که خدای بود و هیچ چیز دیگر نبود لازم آید که
هر وقتی که مر این عالم را آفریدی همچنین آمدی از بهر آنکه بد آمدن
کارها بوقتی و نیک آمدن کارها بوقتی اندر عالم بسبب تابش
ستارگان و پیوستن ایشان بیکدیگر است از نحس و سعد
و سبب تأثیرات آن همی بر مرکز خاک پدید آید و چون عالم نبود
و جز باری سبحانه چیزی نبود که از او خرابی و خللی و فعلی آمدی
همه وقتها مر آفریدن عالم را چون یکدیگر بودند با آنکه روا نیست
توهم کردن که خدای تعالی همی انتظار کرد تا زمانی موافق بیابد مر
آفریدن عالم را مگر گویند که خدای مر زمان را چنان نتوانست
کردن که مر او را همی بایست و از این قول که گفتند عجز بقدرت
باری بازگردد و گروهی از موحدان اندر جواب این مسئله گفتند
که خدای تعالی مر عالم را از بهر آن آفرید تا مردم را بنعمت جاویدی
رساند و رحمت خویش را بر او بگستراند و چون رحمت پذیر نبود
از خدای همه وقتها مر این فعل را مانند یکدیگر بود و جواب این گروه

دهریان بدان دادند که گفتند بدین قول که شما گوئید آفرینش
عالم از خدای نه نعمت است و نه حکمت از بهر آنکه هم شما همی گوئید
که بیشتر از خلق همه بعذاب جاویدی خواهند رسیدن و
شکی نیست اندر آنکه خدای تعالی پیش از آنکه مر خلق را بیافرید
دانست که حال ایشان بعاقبت این خواهد بودن که شما همی گوئید
پس اگر آفرینش عالم از بهر آن بود تا بدان اندکی مردم بنعمت
رسند واجب آمد و حکمت بود مر این آفریدن عالم را تا بیشتر
از خلق بعذاب رسند واجب نیامد و حکمت نبود و تأخیر اندر
این کار نبایستی نه تا آن هنگام که آفرید و گروهی از متکلّمان
و فلاسفهٔ صوری و جز آن گفتند که جز هویّت باری همه
چیزها آفریدهٔ اوست و خدای تعالی پادشاه و آفریدگار و روزی
دهنده بود آنگاه که نه پادشاهی بود و نه آفریده و نه روزی خوار
و حجّت بر این قول آن آوردند که گفتند چیزها یا بقوّت باشد
یا بفعل باشد و قوّت دو است و فعل نیز دو است یک فعل از
او بقوّت است چون مردم نادبیر که بحدّ قوّت دبیر است یعنی که
چون بیاموزد دبیر شود و از حیوان بیشتر که او بحدّ قوّت دبیر
نیست هرگز دبیری نیاید و دیگر بفعل است چون مردم دبیر
گشته که آن قوّت اوّلی بفعل آمده است و دبیری آموخته است
و همی نویسد و گفتند همچنین قوّت نیز هم دو است یکی قوّت اوّلیست

چون قوّتی که اندر کودکست در آموختن دبیری و دیگر قوّتیست
که اندر دبیر است در نوشتن نامه و این قوّت دوّمست و قوّت
دوّم فعلست مر قوّت اوّل را و قوّتست مر فعل دوّم را از بهر
آنکه فعل نیز دو است یکی فعل اوّلیست و آن چون دبیریست که
مردم را حاصل شود از قوّت اوّل که مر او را باشد بر آموختن آن
و چون دبیر گشت از قوّت نخستین آید تا بفعل نخستین آنکه فعل دوّم
اوست که بنویسد و بوقت نوشتن اندر فعل دوّم باشد چنانکه
چون بتواند نوشتن و ننویسد اندر فعل اوّل باشد که آن بروی
قوّت دوّمست و بروی فعل اوّلست آنگاه بر این قاعده گفتند که چون
خدای تعالی توانا بود بر پدید آوردن پادشاهی و آفرینش و آفریده
و روزی خوار و بر نگاهداشتن پادشاهی و آفرینش متواتر و روزی
دادن روزی خوارگان و این صنعها از او پدید آمده است دانیم
که اندر ازل ملک و خالق و رازق بود بفعل نه بقوّت یعنی بفعل
او بود تا کسی نگوید که مر خدای را همی فاعل بقوّت گویند که آنچه
بحدّ قوّت باشد ضعیف باشد و حاجتمند باشد بدیگری که
مر او را از آن قوّت بفعل آرد بر مثال کسی که چون ببیند که نامه
تمام و نیکو نویسد هر چند که پیش از آن ندیده باشد که او چیزی
نوشته باشد خردمند این حکم کند که این مرد نویسنده بود بفعل
تا بتوانست نوشتن و نگویند که او بحدّ قوّت دبیر بود و ما گوئیم که

هرچند این سخن از آن دیگر سخنان قوی‌تر است و بحق نزدیکست ممتنع
و قاطع نیست از بهر آنکه اگر از این کس بپرسند که آن مدّت که خدا
مر عالم را نیافریده بود متناهی بود یا بینهایت بود نتواند گفتن که
بینهایت بود از بهر آنکه مقرّ است که سپری شد و آنچه سپری
شود متناهی باشد و چون آن مدّت چیزی نبود مگر مدّت بی
صنع خدای تعالی آغاز آن مدّت بسپری شدن آن مدّت ثابت
شود آنگاه لازم آید که خدای سبحانه محدث باشد از بهر آنکه
آنچه مر زمان آن را اوّل و آخر باشد محدث باشد و چون این قول
همی مر باز جویندگان را از او بمحال رساند دانیم که این قول محال
است پس قولی نیافتیم اندر این معنی تا این غایت که ما مر این کتاب را تألیف
کردیم و آن اندر سنهٔ ثلث و خمسین و اربعمائه بود از تاریخ هجرت
پیغمبر مصطفی شافی که بر آن اعتماد شاید کردن و ما خواهیم
که اندر این معنی سخن گوئیم بحجّت عقلی و برهان منطقی و بنمائیم مر
خردمندان را از این معنی آنچه حق است از بهر آنکه ما مر علم حقایق
از خاندان رسول حق اندر تأویل کتاب حق بوراثت دین حق
یافتیم و سزاوار باشد که گفتهٔ آنکس که متابع خداوند حق باشد
و تأویل کتاب حق داند و وارث دین حق باشد حق باشد و هر که
سخن جز از خداوند حق آموزد گفتار او از گمان باشد و گمان جز حق
باشد و از راه گمان نشاید بحق رسیدن چنانکه خدای تعالی همی گوید

قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ
يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ
كَيْفَ تَحْكُمُونَ وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ
الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ واکنون بعجز خویش باز کردیم

در جواب آنکس که گوید خدای چرا اندر آفرینش عالم تاخیر کرد
تا بدان هنگام که مر او را آفرید پس از آنکه آفرینش عالم از جهت
حکمت بود و مر او را سبحانه از پدید آوردن حکمت باز دارنده
نبود گوئیم که جواب جملگی سؤالات بر دو وجه است یکی آنکه بیان
سؤال بوجهی کرده شود اگر سؤال از چه چیزی چیز باشد جواب
شرح جنس آن چیز باشد و اگر از چرائی باشد جواب شرح تمامی
آن چیز باشد و جز آن و دیگر آنکه درست کرده شود که سؤال
محالست و از سؤالات محالست آنکه پرسند که خدای تعالی تواند که همچو
خویشتنی بیافریند یا نتواند اگر گوید تواند پس چرا نیافرید
چون خدای خیر محض است اگر گوید از بهر آنکه نخواهد که آفریند
گویند آنکس که نخواهد که خیر بیشتر باشد شریر باشد و حاسد باشد
و خدای از شر و حسد دور است و نیز گویند پس ممکنست که دو خدای
باشد و اگر گوید نتواند که چون خویشتنی بیافریند گویند پس همی
گوئی که خدای عاجز است و نیز پرسند که خدای تواند مر بنده را از
پادشاهی خویش بیرون کند یا نتواند اگر گوید تواند گفته باشد

که بیرون از پادشاهی خدای جای هست و اگر گویند نتواند
عجز را بدو منسوب کرده باشند و کسی که باز نتواند نمودن
که این سؤالات محالست اندرین متحیر شود و این سخن چنان باشد
که کسی گوید چگونه سپیدی باشد که آن سیاه باشد یا گوید
طاقی باشد که آن جفت باشد یا گوید که متحرکی باشد که آن ساکن
باشد و این همه محالست و آن دیگر مسئله چنان باشد که کسی
پرسد که چگونه جائی هست که آن مر خدای را نیست تا بنده خویش را
آنجا فرستد و این نیز محالست پس ما گوئیم که این مسئله که همی پرسند
که خدای تعالی اندر آفرینش عالم چرا تاخیر کرد و مر او را نیافرید
پیش از آنکه آفرید محالست از بهر آنکه هر سؤالی که آن چنان باشد
که اگر مر آنرا بر آنگونه که پرسنده خواهد گردانیده شود سؤال
بر نخیزد آن سؤال محال باشد و چون مر این فعل را بر مراد پرسنده
از آن هنگام که او همی گوید بمدتی که او خواهد پیشتر بریم سؤال
همی زایل نشود همی دانیم که این سؤال محالست چنانکه همی پرسند
که این محدث چرا قدیم نیست و این آفریده چرا نا آفریده نیست
نبینی که اگر سائل را گوئیم که چگونه پیش از آنکه آفرید بچندین هزار
سال بایستی آفریدن نتواند گفتن بلکه همین سخن را باز باید
اگر او گوید پیش از آنکه آفرید مر عالم را بایستی که هزار سال آفریدی
مر او را بر صواب آنچه بگوید حجتی نباشد و سؤال باقی باشد و نیز

آنچه از موجودات بر خلاف آنست که مر آنرا جز چنان توهم کردن ممکن
نیست سؤال از آن محال باشد و بسبب استحالت این سؤال عجز بقدرت
قادر اندر جز چنان کردن مر آنچیز را باز نگردد چنانکه کسی پرسد
که خدای تواند که جسمی آفریند که آن نه متحرک باشد و نه ساکن
که این محالست و دلیل بر استحالت این سؤال آنست که جسمی اندر
وهم ما نیاید که آن نه ساکن باشد و نه متحرک و ما اندر جواب پرسنده
این مسئله و درست کردن استحالت این گوئیم که چون همی گوید
که صانع چرا اندر آفرینش عالم تاخیر کرد و مر او را نیافرید تا
بدان هنگام که آفریدش این قول از او اقرار است هم بوجود صانع
و هم بمصنوعی عالم آنگاه اگر بدین سؤال همی آن جوید تا درست
کند که وجود این آفریده با وجود آفریننده قدیم برابر باشد تا
این آفریده نیز قدیم باشد با این اقرار که کرد مر او را مقصود
حاصل نشود و محال آید از بهر آنکه وجود مصنوع پس از وجود
صانع باشد ناچار بمدتی بسیار یا اندک آنگاه اگر آن مدت اندک
یا بسیار باشد فاعل نیز محدث باشد از بهر آنکه آن زمان بفعلی
بر فاعل گذشته باشد تا زمان فعلش آمده باشد و زمان گذشته
متناهی باشد و چنان آید که صانع اندر زمان مصنوع محدث خویش
بزمانی متناهی قدیمتر باشد و قدیمی که او از محدثی بزمانی
متناهی قدیمتر باشد نیز محدث باشد و چون حال این باشد از

اینقول محدثی صانع لازم آید نه قدیمی مصنوع و محال باشد
که صانع محدث باشد و قولی که آن مر متخصص را بمحال دارد
محال باشد پس این سؤال محالست و نکتهٔ منطقی که زبان خصم
بدان کوتاه شود اندرین معنی آنست که بدانی که چون خصم همی پرسد
که خدای تعالی عالم را تا آنگاه که آفرید چرا نیافرید قول او
که گوید تا آنگاه همی واجب آرد که بگوید از فلان نگاه از بهر آنکه
لفظ تا اندر زمان دلیل غایت و نهایت است غایت و نهایت زمانی
و بی اثبات آغاز و ابتدای زمانی غایت و نهایت زمانی ثابت نشود
البته و چون همی گوید که خدای چرا ابتدای آفرینش عالم تا هنگام
آفرینش او تاخیر کرد چنان همی گفته شود که از اول عمر
خویش تا آن هنگام چرا تاخیر کرد و آنچه مر زمان او را اول
باشد محدث باشد و اگر بقدیمی صانع مقر است و قدیم آن باشد
که مر هستی او را اول نباشد پس محال گفته باشد که تا بفلان
هنگام چون نتواند گفتن که از فلان هنگام از بهر آنکه چون مر
هستی قدیم را مدت از آن حاصل نشود تا خبر اندر آن واجب
نباشد و این بیانی شافی است عاقل ممیز را و اما قول آنکس که گفت
چون جسم نبود حرکت مکانی نبود و چون حرکت مکانی نبود زمان
نبود و چون زمان نبود وقت نبود و خواست تا استحالت این مسئله
بدین وجه درست کند نیز محالست از بهر آنکه اندر عقل ثابتست

که صانع پیش از مصنوع موجود بود و وجودِ چیز بقای او
باشد پس بقا بود ولیکن ناپیموده بود و آن دهر بود و ناگذرنده
نه از هنگامی بضرورت و جز چنین نشاید ازبهرِ آنکه اگر آن گذرنده
گفته شود صانع محدث لازم آید و این محالست و چون ضدِ انجال
آنست که مدتِ صانع ناگذرنده است بدانچه آغازش نیست تا از
آن آغاز رفتن گرفته باشد و آنچه از جائی نرود بجائی نرسد
پس این حق باشد که ضدِ محالست و انکس که روا دارد که گوید پیش
از وجودِ عالم و حدوثِ آن دهر و بقا نبود گفته باشد که بقا
بوجودِ عالم موجود شد و این نه اثباتِ حدوثِ عالم باشد بلکه
اثباتِ قدیمیِ او باشد پس گوییم که مر این پرسنده را که گفت چرا
خدا تعالی مر عالم را تا بدان وقت که آفریدش نیافرید که لفظِ تا نیفتد
مگر بر نهایتِ زمان و نهایتِ مکان و درازیِ مکانی و زمانی
میانِ دو لفظ باشد که آن بر دو نقطه باشد که درازی میانِ آن
دو نقطه باشد ناچار اعنی میانِ از باشد و میانِ تا چنانکه گوییم
از اینجا تا آنجا از فلان وقت تا همان وقت و چون مر کشیدگی را
از ثابت نشود که آن نقطهٔ آغازِ آن باشد کز او کشیده شود تا نیز مر
او را ثابت نشود که آن نقطهٔ انجامِ او باشد چنانکه هر که از جائی
نرود بجائی نرسد و مسافتی بریده نباشد و همچنین آنچه زمان میانِ
دو نقطهٔ از و تای نیفتد میانِ او کشیدگی نباشد البته و مر آن را

آغازی نیست پس نشاید گفتن نیز مر مدت و بقایِ ازلی را که از
فلان گاه و چون از اندر بقایِ او ثابت نشود بدانکه مر بقایِ
او را آغاز نیست و آن لفظی است که بر آغازهایِ زمانی و مکانی
او فتد تا نیز اندر بقایِ او ثابت نشود که گوید تا فلان گاه و اگر
چنان بودی که تاخیر اندر آفرینشِ عالم از هنگامی بودی روا بودی
که گفتمی آن تاخیر تا هنگامی بود و چون ازلی بی‌آغاز است مر
او را انجام گفتن محالست پس گوییم که چون مدت و بقایِ ازلی که
زندگیِ او بذاتِ خویش است نه از هنگامیست نیز نه تا هنگامی است
و آنچه نه تا هنگامی باشد نیز نه از هنگامی باشد و آنچه بقایِ
او تا هنگامی باشد بضرورت از هنگامی باشد و آنچه از بقا تا
هنگامی باشد و از هنگامی باشد بقایِ گذرنده باشد و آنچه بقایِ
او نه از هنگامی باشد و نه تا هنگامی باشد بقایِ او ناگذرنده باشد
و چون صانع ازلی بود و بقایِ او نه از هنگامی بود پدید آمد که
نگذشت تا هنگامی آمد که آن مدت برخاست و چون آن بقا بر تحا
لفظِ تا آنجا محال گفته شد و این معنی مر آنکس را معلوم شود که معنیِ
لفظِ تا را بشناسد که آن همی بر نهایتِ مکانی یا نهایتِ زمانی او فتد
و آن نهایت بریده شدنِ کشیدگی باشد و کشیدگی جز از آغازی
نباشد و آنچه مر او را آغاز نباشد مر او را کشیدگی نباشد و آنچه
مر او را کشیدگی نباشد لفظِ تا بر او نیفتد همچنانکه لفظِ از بر او

نیفتاد و چون لفظِ تا بر چیزی افکنده شود که لفظِ از پیش از آن
بر او نیفتاده باشد لفظِ تا بر او محال باشد نبینی که اگر کسی گوید
که تا امروز چند سالست سخنش ناقص و محال آید تا نگوید که
از فلان روز و همچنین اگر گوید تا بدین شهر چند فرسنگست
سخنش نیز ناقص آید تا نگوید که از بلخ یا از بغداد یا جز آن و
هر که خواهد که محال را جواب دهد جز بدانکه استحالتِ او درست
کند جوابِ او محال آید و خردمند بر جهالتِ او حکم کند چنانکه
اگر کسی خواهد که جسمی جوید که آن نه متحرک باشد و نه ساکن
و بگوید چیزی که بطلانِ او باشد که آن جسمست و نه متحرکست
و نه ساکن ظنِ او خطا باشد و گفتارِ او ناصواب اما اگر پرسنده
مر این مسئله را بلفظی دیگر گرداند و بگوید خدا تعالی چرا مر
این عالم را اندر این وقت آفرید که آفرید ما مر او را گوییم که هنگام
و وقت جز بحدثی ثابت نشود چنانکه گوید آن هنگام یا آن وقت
که آفتاب برآمد یا ماه فرو شد یا مرغ بانگ کرد یا جز آن و چون
عالم نبود هیچ حدثی نبود لاجرم هیچ هنگامی نبود و چون عالم
پدید آمد هنگام پدید آمد بسبب پدید آمدنِ عالم و آن آغازِ حوادث
بود پس این سؤال چنان باشد که همی پرسد که چرا پدید آمدنِ
عالم بحدث بود و این نیز محالست و جوابش آنست که گوییم از
بهرِ آنکه عالم قدیم نبود و این قول تمامست عاقل را و لله الحمد

قول بیست و یکم (اندر چگونگیِ پیوستنِ نفس بجسم)

نخست موجودی مر جوینده را جسمست که ایزد تعالی مر او را با
نفس مجانست داد است اندر جوهریت تا مر یکدیگر را نفی نکنند
بسبب این مجانست پس از آنکه بصفت از یکدیگر جدا اند بدانچه
جسم جوهری منفعلست و نفس جوهری فاعلست تا بدان مشاکلت
که با یکدیگر دارند اندر جوهریت با یکدیگر بیامیزند و بدان
مخالفت که میانِ ایشانست اندر صفت یکچیز نشوند و چون غرض
از آمیختنِ ایشان حاصل آید از یکدیگر جدا شوند و وجودِ نفس
مر جسم را بحواس ظاهر دلیلست مر او را بر شناختنِ ذاتِ خویش
و دیگر چیزهایِ نامحسوس تا چون مر خویشتن را و دیگر معقولات را
بشناسد آفریدگار این دو جوهر را کز او یکی دلیلست و دیگر
مدلول علیه بشناسد که رسولِ مصطفی ع گفت اَعرَفُکم بِنَفسِهِ
اَعرَفُکم بِرَبِّهِ پس بدین شرح ظاهر کردیم که وجودِ جسم علتِ
شناختنِ نفس است مر باریِ سبحانه و آنچه او علتِ شناختنِ خدای
باشد مر او را شناختن واجبست و هر که مر دلیل را نداند بمدلول
نرسد و این فصل بدان یاد کردیم اندر فصلِ جسم و دونیِ او و اندر
مرتبت از موجودات تا عقلا بکوشند و چیزها را بحق بشناسند
پس گوییم که جسم مر نفس را مشاکل و مجانس است برونی و مر او را
مخالف و معاند است بدیگر روی چنانکه گفتیم آنگاه گوییم که نیز

مناسبتی هست میان جسم و میان نفس پوشیده و همچنان نیز
مخالفتی هست میان ایشان پوشیده اما مناسبت پوشیده میان
ایشان از آن رویست که مخالفت ظاهر ایشان بدان رویست از بهر
آنکه بروی نفس فاعلست و جسم منفعلست مر او را و بدیگر روی
جسم فاعلست و نفس منفعلست مر او را و حال اندر شرح مخالفت
پوشیده میان ایشان هم بدین جهت اما مناسبت پوشیده میان
این دو جوهر که باصل موافقند و بصفت مخالفند آنست که همچنان
که جسم جوهری منفعل است مر نفس را و نفس فاعلست اندر او و
انفعال اجسام و هیولیات طبایعی و صنایعی از فاعلان طبایعی و
صنایعی بر درستی این معنی گواست نفس نیز جوهری منفعلست مر
جسم را و جسم فاعلست اندر وی و انفعال نفس از او به پنج قوت
خویش از بیننده و شنونده و چشنده و بوینده و بساونده که
ایشان صاحب خبران نفسند و مر صورتهای جسمانی را از جسم بنفس
رسانند تا حال نفس بپذیرفتن آن صورتها از آنچه بر آن باشد بگردد
و منفعل شود و جسم بحال خویش ماند بر مثال گشتن مصنوع از
صانع و ماندن صانع بر حال خویش بر درستی این قول گواست
و اما مخالفت پوشیده میان این دو جوهر بدان رویست که فاعل
مر منفعل را مخالفست بدانچه یکی اثر کننده است و دیگر اثر پذیر است
و چون ظاهر کردیم که جسم اندر نفس اثر کننده است و نفس از او

اثر پذیر است پیدا شد که میان ایشان از این روی مخالفت است
با آنکه معدن و منبع صورت نفس است و مر هیولی را صنع نیست
بلکه هستی او بصورتست و صورت مر نفس جزوی را دلیل کننده است
از محسوس مصور بر چیزهای پوشیده و بر هستی نفس مطلق
و هیولی جوهری آراسته است مر پذیرفتن صورت را و آنچه همی
بنفس رسد از صورتهائی که بر اجسامست بفعل نفس است اندر
ذات خویش بیاری عقل و روا نیست که صورتی بی هیولی پدید
آید جز از نفس یا مر آن صورت را از آن هیولی چیزی مجرد کند و
در ذات خویش مر آن را نگاه دارد جز نفس و چون مر صورتهای
جزوی را از هیولیات نفس همی برآهیخته و صورت بر هیولی بنفس
بدید آید ابطال دلیل است بر آنکه مر این صورتهای طبایعی را بر
هیولیات آن نفس کلیات افکنده است از بهر دانا کردن مر نفوس
جزوی را و مقصود صانع حکیم از آمیختن این دو جوهر با یکدیگر
بدانا کردن مر نفس جزوی را و رسانیدن مر این جوهر شریف را
بمحلی که او سزاوار آنست بدین حواس که در ترکیب نهاده است و
مر نفس را داده است همی حاصل آید و آنچه ایزد سبحانه خواسته است
بوده شده است چنانکه همی گوید لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا
پس گوئیم که جسم اندر این عالم بر قسمت یکی از او نفسانیست
که مر او را با حرکت طباعی حرکت آلتی است که بدان آلت بجانبها

مختلف حرکت کند چون حرکت نبات بآلت بیخ و شاخ سوی مرکز
و سوی حواشی عالم و چون حرکت حیوان پس از آنکه اجزای
طبایع اندر او بحرکات طبیعی متحرکست بجانبهای مختلف بدین
آلت که حیوان یافتست از دست و پای و جز آن و هر جسمی از اجسام
نفسانی که مر او را حرکت بیشتر است آن نفس که حرکت دهنده
اوست شریفتر است چنانکه چون مر اجسام حیوانی را حرکت بیش
از آن دو حرکت که مر نبات را است یکی سوی مرکز ببیخ و دیگر سوی
حواشی عالم بشاخ چون رفتن حیوان بفراز و نشیب و بهر جانبی
که خواهد نفس حسی شریفتر است از نفس نباتی و چون مر نفس
انسانی را با حرکات حیوانی حرکات نطق و تدبیر و تمیز و تذکیر
و تبصیر و اکتساب مقدمات و استخراج نتایجست که مر آن را
نهایت نیست ظاهر شده است که شریفتر جسمی جسم مردمست
که آن نفس بدو پیوسته است و شریفتر نفس این نفس است که مر
او را این حرکات بینهایتست و چون جسم جوهریست قائم بذات
خویش بی آنکه مر نفس را بدو پیوستگی است و این دو جوهر مر
یکدیگر را بدانچه یکی جایگیر و متناهی و منفعل است و دیگر نا
جایگیر و ناممدود و فاعل است مخالفند چاره نیست از آنکه هر یک
از ایشان بذات خویش موجودند و پیوستن ایشان بیکدیگر نه
از بهر آنست که تا هر یکی موجود باشد و نه بدانست نیز تا نفس همچنان

باشد که هست و جسم همچنان باشد که هست و دیگر شدن حال
جسم و پذیرفتن شرف از آمیختن نفس با او مارا دلیلست بدانکه
اندر آمیختن نفس با جسم نیز پذیرفتن شرف و صورت و بها
و جمالست بوجهی دیگر پس واجبست بر ما باز جستن از چگونگی
پیوستن ایشان بیکدیگر پس از چرائی آمیختن ایشان تا مر حکمت
حکیم علیم را شناخته باشیم که اندر شناخت حکمت خیر بسیار است
چنانکه خدای تعالی همیگوید يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ
الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ پس
گوئیم چنانکه اندر عالم نفس سه مرتبه آمده است مر اجسام نفسانی را
و سه مرتبه نهاده است نفس نباتیست که مر اجسام نبات را اندر
مرتبت غذا کشیدن و افزودن و زادن مانند خویش بپای کرده است
و مر جملگی این سه قوت را نفس نباتی گویند و نفس حیوانیست که
مر اجسام حیوانات را اندر مرتبت یافتن محسوسات و بستن خیال
از صورتها و جنبیدن باختیار خویش بپای کرداست و مر جملگی
این سه قوت را نفس حیوانی گویند و نفس ناطقه است که مر اجساد
انسانی را اندر مرتبت نطق و تدبیر و احتراز و تمیز و جز آن بپای
کرداست و مر جملگی این قوتهای را که نفس مردم بدان مخصوص است
نفس ناطقه گویند و اندر هر نفسی از این نفوس قوت نگاهداشت مانند
خویش موجود است مر نگاهداشت نوع خویش را بدان شوق طبیعی

که مر او را حاصل است سوی مانند بودن بصانع حق اندر
وجود و ثبوت و نا پذیرفتن فنا تا هنگام حاصل شدن غرض
ازین صنع عظیم بلکه اندر هر نفسی ازین دو نفس همان قوتها
که اندر آن نفس است که پیش از او ست اندر وجود او هست و
دیگر قوتها جز آن نیز هست و اندر نفس ناطقه قوتهای نفس
حسی هست و دیگر قوتها جز آن نیز هست آنگاه گوییم که مزاجی که
چهار طبع حاصل شود از بهر مزاج جسد مردم را چون بنیادی
و هیولیست مر وجود روح نباتی را اندر او وجود روح نباتی
اندر مزاج طبایع تاثیر اجرام فلکست یعنی که قوت کشیدن غذا
و افزودن و تخم آوردن از بهر زادن خویش اندر آن مزاج همی
از تاثیر اجرام فلکی پدید آید و دلیل بر درستی این قول آنست که
این معنیها که اندر این جزو مزاج همی حاصل آید اندر کلیات او
نیست پس واجب آید که این معانی اندر او نه از کلیات او آید بلکه
از چیزی دیگر همی آید و چیزی دیگر نیست که آثار و قوتهای آن
بر این طبایع کلیات مفاض است و مر حرکات آن را اقبال سوی اینست
مگر این اجرام علوی که مر این اجسام فرودین را گردگر فته است
و مر قوتهای خویش را سوی او همی فرود آرد همیشه و آمدن شعاعها
و گرمیهای محسوس از اجرام سوی مرکز و حرکات ایشان بگرد
این طبایع بر درستی این قول گواست و چون آن حرکت کز شتاب او

بمجموع این سه معنی است که یاد کردیم نامحسوس است و جنبانندهٔ
جسمست دانستیم که وجود آن بتاثیریست از اجرام علوی و از حرکات
ایشان اندر اجرام سفلی اگر کسی گوید اگر چنین بودی که تو گفتی
بایستی که کلیات طبایع پذیرفتن مر آن تاثیر را بایستی پذیرفتنی
از این جزویات یعنی همه طبایع نبات گشتندی از بهر آنکه کل چیز
بر پذیرفتن کل آنچه جزو او از آن جزوی پذیرد گواه باشد جواب ما
مر او را آنست که گوییم احاطت افلاک و اجرام علوی که آن معدنهای
لطایف و آثار او بر آنچه زیر او ست از طبایع مفاضست گواهست
بدانکه قوتها از اجرام همی باید که بکل این اجسام رسد نه بعضی
از آن دون بعضی و مدبر حکیم و صانع علیم مر این اجسام را بر ترتیب
اندر مکانهای معلوم باز داشته است و مر آن را نشاید که بر یکدیگر
همی آمیزد بی میانجیان و آن اثرهای آینده از اجرام علوی جویندهٔ است
مر مزاجی را که زیر طبایع بعدل حاصل آمده است تا بدو بپیوندد بر
اندازهٔ پذیرفتن آن مزاج مر آن اثر را و بهره ای از آن بپیوندد و لیکن
او از بهر آنکه نه عدل باشد سانید ز فایده که مر آن را از بهر چهار
جسم مختلف قوت و صورت ساخته باشد چون ایشان هر چهار
اندر یک ترکیب گرد آیند بر دیگر ستم نکند جز بدان هر چهار چون
بر عدل و راستی باشند و صانع حکیم از نه عدل بریست و هر گاه که
اجزای طبایع اندر مزاجی متکافی باشد روح که او اثر عنایت الهی است

بدان پیوندد از بهر آنکه روا نیست کز عدل و اثر عنایت
الهی چیزهایی که از بهر پیوستن بدیشان همی سوی مرکز عالم
عالم آید چیزی بیشتر بهره یابد از چیزی و بر یکدیگر اندر قبول
آن ستم کند و چون اجزای طبایع اندر مزاجی متکافی نباشد
یکی از آن بیشتر از دیگری باشد و آنکه قوی باشد بر آن ضعیف
ستم کند لاجرم عنایت الهی بسبب آن ستم بدیشان نپیوندد و فراز
آوردن صانع حکیم مر این چهار چیز مختلف صورت و قوت را
اندر جوف این قبهٔ افلاک آراسته بکواکب اثر کننده بر درستی
این قول که گفتیم مر این فایدها و قوتها را که اندر اجرام است
صانع حکیم اندر ایشان از بهر آن نهاده است تا بدین هر چهار جزو
جسم مر آن را بسویت برساند و بعدل بی ظلمی و کم بیشی گواست
پس درست کردیم که روح نباتی اندر مزاج طبایع که از بهر جسم
مردم فراز آید از اجرام علوی آینده است و آن مزاج چون بنیادی
و هیولیست مر پذیرفتن این روح را و ظاهر کردیم که چرا چون
مزاج نه معتدل باشد روح بدو نپیوندد آنگاه گوییم که این روح
نباتی که مر او را این سه قوتست مر این مزاج را کز بهر ساخته
شدن هیکل مردم فراز آید همچو هیولی و حاملی گرداند مر وجود
روح حیوانی را اندر او و وجود روح حیوان اندر آن مزاج پس از
وجود روح نباتی اندر وهم بتاثیر اجرامست تا روح نباتی اندر آن

همی قوت حس و خیال و حرکت مراد خویش را پدید آرد و نام او
روح حسی شود پس واجبست بر ما که بنگریم که این روح حیوانی
که اندر این مزاج آید مر این مزاج را شایستهٔ روح ناطقه کند یا
نه روح ناطقه اندر این مزاج نیز بتاثیر اجرام همی آید یا نه و هر یکی
از این ارواح چون یکدیگر باشند اندر نسبت خویش سوی مزاج
که او اصل هیکل مردمست یا حاصل شدن روح ناطقه اندر این
هیکل بخلاف حال روح نباتی و حیوانیست پس گوییم که مر روح
نباتی را با روح حیوانی مشارکت اندر کشیدن غذا و افزودن
و زادن مانند خویش و فرق میان ایشان آنست که مر روح حیوانی را
حرکت انتقالیست و مر دشمن خویش را بشناسد و از غذای خویش
من باید و مر روح نباتی را این معنیها نیست اما اگر کسی چنان گمان
برد که ما اندر فرق میان این دو روح مر جفت گرفتن را از بهر
تناسل فراموش کردیم که مر حیوان را شناختن جفت خویش است
تا با هیچ حیوان که نه از نوع او باشد جفت نگیرد و مر نبات را این
نیست گمان او نه درست باشد از بهر آنکه جفت گرفتن نبات
با نواع خویش استوارتر و درستتر از جفت گرفتن حیوانست
و دلیل بر درستی این قول آنست که هر دانه از دانهای رستنی را
جفتی است که مر یکی را از او منزلت نریست و مر دیگر را منزلت
ماده گیست و از آمیزش مر او را چون حرکت بجواست و انتقالی نیست

بر یکدیگر بسته و جفت کرده پدید آید که جدا نشوند و هر یکی
از ایشان جز مر آن جفت را که با او بسته است نپسندد و با دیگری
هم از جنس خویش نیامیزد و جفت نگیرد پس با دیگر جنس چگونه
آمیزد چنانکه اگر کسی دو دانه گندم را که هر یکی از آن جفتی است
بر یکدیگر بسته از یکدیگر جدا کند و جفت این از آن و جفت
آن از این بدل کند هرگز نروید و حال دیگر دانها بجملگی همین است
و حیوانات مر جفتان خویش را بدل کنند و با دیگر جفتان نیامیزند
پس درست شد که جفت گرفتن دانهای نباتی بقوّت روح نباتی
بود نیز از جفت گرفتن حیوانست و فرق میان روح حیوانی و میان
روح ناطقه آنست که مر روح ناطقه را حرکتست اندر ذات خویش
بی مشارکت جسم و مر روح حیوانی را حرکتی نیست جز بمشارکت جسم
چون طلب جفت از بهر نسل و گریختن از دشمن و جستن مر غذای
خویش را بجایها و جز آن و آن حرکت که مر نفس ناطقه راست بذات خویش
بی مشارکت جسم آنست که او منازعت کند بذات خویش با معنیها و
قوّتهای طبیعی چون فرو شکستن او مر قوّت شهوانی را اندر جسم
و فرو خوردن او مر خشم را و باز داشتن او مر قوّت غذا کشنده را
از بسیار خوردن و از بدبدلی و از سبکباری (سبکساری ظ) و دیگر اخلاق ناپسندیده
تا بذات خویش مر این قوّتهای طبیعی را همه با اعتدال باز برد و مر
نفس حیوانی خویش را از نه علل باز دارد آنگاه نفس ناطقه هم از جسم

مجرّد شود اندر کار بستن قوّت بینهایت خویش و آن چون انتاج
مقدّمات قیاسی است مر او را از چیزهائی که اندر بدیهت عقل
مرکوز است و شرح آن پیش از این گفته شده است و بیرون آوردن
نتایج راست از آن مر خویشتن را و باز مر آن نتایج را مقدّمات
نتایجی کردن دورتر است گردانیدن بر ترتیب تا ظاهر شده است
مر خردمندان را که نفس ناطقه بذات خویش هم فاعلست و هم منفعلست
امّا فاعل بدان رویست که مقدّمات انگیزد از بدیهت عقل چنان
که گوید هر جسمی مکان گیر است و هر مکان گیری حرکت پذیر است
تا نتیجه از این دو مقدّمه آن آید که هیچ جسمی جنباننده نیست تا
بدین حرکت و فعل کز ذات او آمد مر ذات او را معلوم شد که
آنچیز که آن جنباننده آن جسمست مکان گیر نیست و چون مکان گیر
نیست جسم نیست و او بدین فعل مفعول خویش باشد پس درست شد
بدین شرح که کردیم که نفسهای نباتی و حیوانی هرچند که بر
جنبانیدن قدرت دارند جنبانیدن ایشان جز مر جسم را نیست و مر نفس
ناطقه را قوّتی هست که بدان قوّت مر جنباننده جسم را جنباند و هم
بدان قوّت مر ذات خویش را بجنباند تا جنبانیدن او مر جنباننده مر
جسم را باز داشتن اوست مر نفس حیوانی را از خشم و شهوت و حسد
و جز آن که این قوّتها مر نفس حیوانی را بجنباند و مر نفس ناطقه را
این قوّت و حرکت بیاری عقل است و امّا جنبانیدن او مر ذات خویش را

اندر حاصل کردن نتایج از مقدّمات قیاسی بقوّت عقل است
و بدین سبب درست شد که قوّت جنباننده نفس ناطقه بینهایتست
نه بدانکه او هرگز بسیار آمد از حرکت کردن اندر اکتساب مقدّمات
و استخراج نتایج از آن و لیکن بدان روی که او از قوّت خویش
فرو نماند اندر پذیرفتن اعراضی و حرکاتی که سزاوار اوست
و آن پذیرفتن علمست و جسمانیات فرو مانند از پذیرفتن
اعراضی که آن سزاوار ایشانست چنانکه چون چیزی سیاه یا سپید
باشد نیز از آن پس مر سیاهی یا سپیدی را بر نگیرد و نفس ناطقه هرچند
مر علم را بیشتر پذیرد بپذیرفتن علمی که مر او را نیست چابکتر شود
و بدانچه بیاموزد بر آموختن آنچه مر او را آموختنی باشد قدرت
بیشتر یابد و این حال بخلاف احوال جسمانیاتست از بهر آنکه چون
جسم مر اندکی را از سیاهی بپذیرفت از آن پس سیاهی کمتر پذیرد و هر
چند سیاهی را بیشتر پذیرد ضعیفتر همی شود اندر پذیرفتن سیاهی
تا از پذیرفتن سیاهی اندک اندک آن جسم چنان شود که نیز سیاهی
نتواند پذیرفتن پس درست کردیم که مر روح ناطقه را قوّتی بی
نهایتست و فاعلست مر ذات خویش را و ذات او مر او را منفعلست
و حال او بخلاف آن دو روح دیگر است که اندر وجود او مقدّمند
و لازم کردیم که آمدن او نه چون آمدن آن دو روحست اندر این
هیکل امّا اشتراک میان این سه نفس بدانست که وجود ایشان همه

باغاز جز اندر مزاج جسدی نباشد و لیکن آمدن این دو روح
کز او یکی نباتیست و دیگر حیوانیست از تأثیر اجرام فلکست اندر
مزاج استقس و حال آمدن نفس ناطقه اندر مزاج بخلاف آنست
نزدیک حکمای دین حق که اسلامست و حکمائی که مر ایشان را متألّهان
گویند از قدمای فلاسفه هم بر اینند و گویند که این نفس جوهریست
الهی ابداعی و شاینده مر قبول صفات الهی را و بقای ابدی را و
گویند پس از فنای کالبد مر او را بذات خویش قیامتست و مر آن دو
روح دیگر را ثبات و وجود بثبات کالبد است و وجود و ثبات
کالبد بتأثیر اجرام فلکست و ما خواهیم که دلیلی مختصر بگوئیم
بر درستی این اعتقاد که حکمای دین حق و متألّهان بر آنند و بدین
دلیل مظاهرت و نصرت کنیم مر دین حق را که ما بر آنیم و گوئیم
که خیرات اندر عالم بر جواهر پدید آینده است و چنانکه جواهر بر دو
نوع است از او یکی جسم محسوس است و دیگر نفس معقولست خیرات
نیز بر دو نوعست یا خیریست که بجوهری رسد تا مر آن جوهر را
تمام کند و وجود آن جوهر و کمال او بدان خیر باشد چنانکه بینائی
مر جوهر چشم را تمام کننده است و کمال چشم بدانست و چشم بی
این نه چشمست و چون روح نباتی و حیوانیست که بجسم رسد تا
جسم بدان تمام شود و حرکت و بالیدن و نمو یابد یا خیریست که بجوهری
رسد که مر آن جوهر را وجود ندهد بلکه بیارایدش چنانکه علم

وحکمت و فضیلت مر جوهر نفس ناطقه را بیار آید و موجود
همی نکندش چنانکه روح نباتی مر نبات را همی موجود کند آنگاه
گوئیم که هر چیزی که آن مر اجسام را شرف دهد و بیار آید آنچنین
جسم باشد و آنچه جسم باشد از جسم آید هر چند آینده لطیف
باشد و بحس مر آنرا اندر نشاید یافتن چنانکه بوی مشک و گل
و جز آن جسمست کز او همی جدا شود نبینی که چون زمانی دراز
آید مشک و گل و جز آنرا بوی نماند و این حال دلیلست بر آنکه
بوی نیز جسمست که جسم مر او را همی بپذیرد و بجملگی هر معنی
که آن از جسمی پدید آید و بجسم رسد جسم باشد و آنچه از اجسام
پدید آید از تأثیر اندر اجسام ناچار بآخر هم بدان اجسام باز شود
کز او پدید آمده است و دلیل بر درستی این قول آنست که جسم محدود است
و چون از محدود چیزی بر آید از تأثیرات و آن تأثیر جسم باشد
چنانکه گفتیم آن تأثیر کننده نقصان پذیرد و اگر نقصان همی پذیرد
و بدو از آن چیزی باز نشود آن تأثیر کننده باندک مایه زمان فنا
پذیرد و چون اجرام فلکی از این تأثیرات کز آن همی اندر اجسام
نبات و حیوان آید فنا همی نپذیرد ظاهر شد است که آن تأثیرات
پس از فنای آن اشخاص همی بدیشان باز گردد و هر چیزی که
مر آن جوهر لطیف را شرف دهد نه جسم باشد و آنکه نه جسم باشد
نه از جسم آید و ظاهر است که علم و حکمت و فضیلت که ایشان

اعراض نفس لطیفند نه اجسامند و شرف نفس ناطقه بدانست
و چون این خیرات نه جسمست نه از جسمست و چون حال اینست
درست شد که بازگشت او با جرام فلکی که آن همه اجسامست نیست
چون بازگشت تأثیرات که بنبات و حیوان رسیده بود از اجرام بود
و چون بازگشت نفس ناطقه و تأثیری که بدو رسیده بود نه
با جرامست درست شد که وجود او نه از اجرامست و چون این
خیرات که بنفس ناطقه همی رسد نه جسمست از جسم محدود همی
نیاید و چون از محدود همی نیاید از بسیطی همی آید نامحدود و
آنچه از بسیط آید بسیط باشد و آنچه بسیط باشد تأثیر مر او را
بسیط پذیرد و چیز بسیط از پذیرنده بسیط جدا نشود بواجب
چنانکه چیزی که بجسم رسد و جسم باشد از پذیرنده خویش
جدا شود از بهر آنکه جسم متجزیست و مر بسیط را جزو نیست و
آنچه بمتجزی رسد هر چند که بدو متصل شود با او یک چیز
نشود و آنچه ببسیط رسد که مر او را جزو نیست با او یک چیز شود
چون یک چیز شدن حکمت با نفس پس ظاهر کردیم که هر نفسی
که او بخیرات که آن لباسهاست آراسته شود ابد الآباد با آن
خیرات بماند و با او یک چیز شود و بیان نمودیم مر خردمندان را
که خیرات و جمال و بها که باجسام همی رسد از اجسام همی رسد
و آنچه از اجسام آید و باجسام رسد جسم باشد و آنچه جسم

باشد و از جسم آید بجسم باز گردد و جمال و بها و رونق حیوان
و نبات اندر اجسامست و چون اندر اجسامست از اجسامست پس لازم
آید که آن تأثیرات که نبات و حیوان بدان همی جمال و بها و رونق
یابد نیز اجسامست هر چند که لطیفست آن اجسام کز این خیرات
جسمی همی از آن آید اجرام فلکست و آن خیرات پس از آنکه از این
اشخاص جدا شود باجرام فلکی باز گردد و این خیرات که موجود
کننده این اجسامست و وجود آن خیرات بدانچه اجسامست هر چند
لطیفست اندر اجسامست و آنچه بها و جمال و رونق او بتأثیر اجسام
باشد وجود او وجود امکانی باشد نه وجود واجب از بهر آنکه بیان
نمودیم که تأثیر از جسم جسم باشد و باز گردد بدان جسم کز او آمده
باشد و مؤثر او مر او را بخویشتن باز کشد از بیم فنای خویش از بهر
آنکه چون از محدود چیزی جدا همی شود و بدو باز نگردد باندک
روزگار آن محدود فنا پذیرد و چون وجود آن تأثیر پذیر بآن
تأثیر باشد که او همی بمؤثر خویش باز خواهد گشتن او ممکن
الوجود باشد و ممکن الوجود فانی باشد و چون بها و جمال و رونق
نبات و حیوان اندر اجسامست آن جمال و بها نیز اجسامست و از
اجسامست و ناچار بدان اجسام کز آن اجسام آمده است باز گردد و چون
تأثیرات از او باز گردد مر او را پس از آن وجود نباشد و برای این
قول گوئیم که آنچه بها و جمال و رونق او بتأثیری باشد نه از اجسام

آن تأثیر نیز نه جسم باشد و چون نه جسم باشد نه اندر جسم باشد
پس تأثیر پذیر و مؤثر و تأثیر هر سه نه اجسام باشد و چون
لازمست که تأثیر که بجسم رسد روزی از او برخیزد از عکس قیاس
واجب آید که آن تأثیر که نه از جسم آید و نه اندر جسم آید از تأثیر
پذیر خویش بر نخیزد پس درست کردیم که رونق و بها و جمالی که
بنفس ناطقه رسد و آن علم و حکمت باشد هرگز از او جدا نشود
و آنچه جمال و بها و رونق از او جدا نشود همیشه اندر نعمت باشد
و آنکه همیشه اندر نعمت باشد بهشتی باشد چنانکه خدای تعالی همی
گوید لَهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُقِيمٌ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ
عَظِيمٌ پس نفس ناطقه که بحکمت رسد بهشتی شود و در مقابله
این وضع جهالت و رذالت برابر فضیلت و حکمت ایستاده است
نفس ناطقه را که چون بدان آلایشها و ترکیبها پلید آید نیز آن هرگز
از او جدا نشود پس از آنکه از کالبد جدا شده باشد و مجرد ماند
همیشه اندر آتش خدای بماند چنانکه خدای تعالی همی گوید وَمَن
يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ
فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ
خردمند آنست که نفس خویش را هم امروز به بهشت رساند بعلم و عمل
که رهایش ابدی اندر اینست آنگاه گوئیم که جمله سخن که آن با برهان
مقرونست آنست که نفس ناطقه جوهریست و هر جوهری پذیرای

اعراض است و جمال و بهای جوهر باعراض است و اعراضِ جوهرِ نفس
علم و حکمت و تمیز و فهم و تبصیر و دیگر فضایل است و آنچه او
پذیرای معنی باشد از معانی چون از پذیرفتنِ آن معنی باز ماند
ضدِّ آن معنی که او پذیرای آن باشد بدو پیوسته شود از بهرِ آنکه
اضداد در مقابلهٔ یکدیگر ایستاده اند اندر آفرینش بر مثالِ بودن
فساد اندر مقابلِ کون و فساد چیزی نیست جز نارسیدنِ چیز بتمامیِ
کون تا باز گشتن باصلهائی که بودِ شِ او بر آن بود و چون ظاهر است
که نفس نه جسم است و علم و حکمت و فضایل اعراضِ او بند پیدا شد
که او جوهر است و وجودِ او باعراضِ اوست چنانکه وجود جسم باعراضِ
اوست و نفلت و خساستِ جوهر بر حسبِ نفاست و خساستِ اعراضِ
او باشد چنانکه ما دانیم که بویِ خوش عرضی است از اعراض و مر
مشک را نفاستِ عرضِ او عزیز و نفیس گردانیده است و سرگین محسوسا
عرضِ خویش خوار و خسیس مانده است و بدان گفتیم که نفس پذیرای
اعراض است از علم و حکمت و تبصّر و تذکّر و جز آن و نگفتیم که او پذیرای
اضدادِ این اعراض است از جهل و گزاف و غفلت و فراموشکاری
که این اعراضِ فرومایه بد و همی از باز ماندنِ او نیز ستوده
شود از پذیرفتنِ آن اعراض که مر او را خاصه است اندر آفرینشِ
عالم و پیوستنِ نفسِ لطیفِ زنده بجسمِ کثیفِ مرده و زندگی یافتنِ
این جوهرِ روح پذیرِ بی روح بدین جوهرِ زندهٔ بی مرگ گواست

بر وجودِ صانعی مکلّف که این تألیف بمیان این دو جوهر کز یکدیگر
بصفت جدا اند از تألیفِ اوست و چون صانعِ حکیم موجود است
چنانکه اندر بابِ اثباتِ صانع گفتیم و صنع پذیر این دو جوهر است
کز او یکی جسم است و دیگر نفس است و جسم بصنعِ او زنده شده است و
شریف تر از آن گشت که بود است لازم آید شناختن که غرضِ صانع
از این صنع تشریفِ این دو جوهر است نه توضیعِ آن و چون غرضِ
صانع تشریفِ جوهرِ نفس است و تشریفِ او مر جسم را بروح بمجاورتِ
نفس با او بر این دعوی برهان پیدا آمد که جوهرِ نفس را استعداد است
مر پذیرفتنِ خیرات را اندر زمانِ مقارنتِ او با جسم و اهمالِ
او اندر نا رسیدنِ اوست بدان خیرات که او سزاوارِ آنست و
نفس اندر مدّتِ متّصل بودنِ خویش بجسم بر مرکبِ حواس اندر
راه رسیدنِ خویش است از حالی که آن نه خیر است و نه شر تا بدرجاتِ
خیر یا بدرکاتِ شر بر مثالِ کاغذی سپید که اگر بدستِ حکیمی
مصلح رسد بعلم و حکمت آراسته شود و اگر بدستِ جاهلی مفسد
او فتد بسخف و سفاهت آلوده شود و رسیدنِ اعراضِ خاص بجوهرِ
نفس که آن علم و حکمت است بدو بتکلیف است و صنعِ صانع جز تکلیف
چیزی نیست از بهرِ آنکه تکلیف تغییر باشد و چون نفس که او نه زنده
و نه مرده است بدین تکلیف همی زنده شود و جز چنان همی شود
که هست سوی بهتری و شرف و چیزی جز بتغییر متغیّر نشود

چون تغیّرِ او سوی بهتری و شرف باشد امّا چون عنایتِ مغیّر
از او بریده شود سوی حالِ اوّلِ خویش که آن حال مر او را پیش
از پذیرفتنِ او بود مر صنع را باز گردد و آن فساد باشد مر او را
پس بدین شرح که کردیم پیدا شد که رسیدنِ نفس بعلم و حکمت
و باز ماندنِ جوهرِ او از این اعراض که بخاصیت مر او راست و پیوسته
شدنِ اضدادِ این اعراض بدو نه بخواستِ صانعِ اوست بلکه بتقصیرِ
اوست و تقصیرِ میانجیان که مصنوع بمیانجیِ ایشان بکمالِ اوّلِ
خویش رسیده است و معنیِ این قول آنست که نفس بکمالِ خویش که آن
مردم را کمالِ دوّم است از علم و حکمت بکوششِ خویش رسد و بپاکیزگی
و پاکیِ مزاج و اعتدالِ طبیعت که آن میانجیانند مر رسانیدنِ او را
بکمالِ اوّلِ او که آن آراستگیِ اوست مر پذیرفتنِ علم را بوقتِ بلاغتِ
جسدِ او و چون او تقصیر کند اندر طلبِ علم یا بمیانجی که یاد کرده
شد ناشایسته باشد بکمالِ خویش نرسد و میل سوی فساد کند و
دلیل بر درستیِ این قول آنست که اندر علم و حکمت شرف و بهاست مر
نفس را و رسیدنِ او بنعمتِ جاویدی بدانست و به بهتری رسیدن
مر صنع پذیر را از اغراضِ صانعِ حکیم است و رسیدنِ مصنوع بتباهی
و زشتی یا باز ماندنِ او باشد از رسیدن بغرضِ صانعِ حکیم و دوست
کند مر این معنی را قولِ خدای که همی گوید يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا
يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ و چنانکه مر جوهرِ جسم ایشان از آغازِ حرکت که

طبیعت بدان موجود شد است اندر عقل صورتی ثابت نیست و نبود است مر جوهرِ
نفس ایشان از این که فضل آید یا نام فرومایگی و جهل را و نشنید اندر عقل صورت
ثابت نیست و نبود است و بمجاز نامِ عالمی و حکیمی یا نامِ جهل و غفلت بر اطفال که بمنزلتِ قوی علم
نرسیده باشند بر درستیِ این معنی ما را گواست بحکمِ عقل آنگاه گوییم که مر نفسِ مردم را این خیراتِ
دیگر هست که آن از جملتِ کمالِ اوّل است و پیوسته شود چون قوّتِ ترکیب و اعتدالِ مزاج و درستی
و جز آن و برابرِ این خیرات شرهاست مر او را چون ضعیفیِ ترکیب
و شوریدگیِ مزاج و کری و نابینائی و جز آن و مر این خیرها و شرها
سوی نفس از آن نسبت کردیم پس از آنکه از علایقِ جسدی بود که
مردم بر این خیرها بر تهذیبِ نفس پادشاه شود و بدین شرها
از تهذیبِ او باز ماند نبینی که هر که مزاجش معتدل باشد متواضع
و نیکو سیرت باشد اندر کمالِ اوّلِ خویش و آنکس مر علم و حکمت
و محاسن الاخلاق را زود تواند پذیرفتن و چون بین مزاج و ضعیف
آلت باشد بدخو باشد و بیمقدار و ناممیّز و بدین اسباب از فتحِ
علم و حکمت باز ماند پس این خیرات کز علایقِ جسد است بر مثالِ
مرکب و آلت مر نفس را از بهرِ رسیدنِ او بکمالِ دوّمِ خویش و هر چند
مر او را مرو راست کردنِ این آلات از عقل ظاهر تست و اگر مرکب و آلتش
راست و مهیّا باشد مر رفتن را سوی کمال و یافتن مر آن شرف را
رسیدنِ او هم بدان زودتر باشد و هم بیرنجتر و چون حال اینست
گوییم که نفسِ مردم از منزلتِ جهل یا از شرِّ غفلت همی بر مرکبِ جسم

بدلیلی حواس سوی شارستان علم یا بوستان حکمت شود واو
اندر این راه بر مثال مسافریست که جز بر این مرکب و با این دلیلان مر
او را سفر کردن نیست و چون مر او را پیش از نشستن بر این مرکب و
یافتن این دلیلان نام علم یا جهل دادن محالست روا نیست که گوییم
پیوستن او بدین دلیلان و راهنمایان و نشستن او بر این مرکب
بخواست خویش است و چون نشستن او بر این مرکب و رفتن او بر این
رهبران بذات خویش نیست و بخواست دیگریست و رفتن چیزی با
کسی بر مراد دیگری جز بتکلیف نباشد پس پیدا شد که نفس مر مرکب
طبیعت بتکلیف صانع حکیم همی نشیند و چون مرکب نفس که ظاهرست
و او بدان همی بعلم و حکمت رسد این هیکل مردمست که بمدّتی اندک
همی ویران شود و ویرانی او را علّت جدا شدن این سوار او باشد
از او و این هیکل تا این جوهر بر اوست آبادان و کارکن است واجب آید
از حکیم عقل که این جوهر اندر این کالبدهای جزوی همی از کالبدی
کلّی آید که آن کالبد همیشه آبادان و کارکن باشد و جز به پری شدن
آن جوهر آن کالبد کلّی ویران و بیکار نشود و چون همی بینیم که این
کالبد که ماراست بر مرکز عالمست و از خاکست که او منفعل محقّقست
بی هیچ فعلی چنانکه اندر باب فاعل و منفعل پیش از این اندر این کتاب
بشرح سخن گفتیم همی دانیم که آن جوهر که او فاعل حرکاتست و جسم
بمجاورت او همی فاعل شود از نخست همی بجسمی پیوسته شود که او

فاعلتر جسمی نیست و آن جوهر فلکست و کواکب که فعل از صانع حکیم
پذیرفتست بمیانجی و صنع صانع حکیم مر جوهر او را اندر صورت
فعل عزیز کرداست و چون اشخاص حیوان بر جوانب این مرکز پدید
آینده است این حال دلیل است بر اینکه این فاضت بر مرکز از حواشی
عالمست و چون اشخاص حیوان که آن اجزای طبایع است بپیوسته
شدن جوهر نفس بدو همی زینت و رونق پذیرد پس از آنکه بی
زینت و بی رونق باشد و همی فاعل شود سپس از آنکه منفعل بود
باز چون این جوهر از این اشخاص جدا شود این زینت و رونق و فعل
همه از او بشود و اجرام علوی از افلاک و کواکب بر حال مانده اند
نه صورت ایشان همی زایل شود و نه فعل این حال دلیل است بر آنکه
کلّی این جوهر که اجزا از آن بمرکز آینده است و آن اجرام که احوال ایشان
ثابتست مفاضت پیوسته و این جوهر از نخست بدان جسم عالی پیوستست
تا این جسم عالی بمجاورت این جوهر که فاعل حقیقتست بر دوام فاعل
خویش گشتست و بدانچه صنع را از صانع بی میانجی پذیرفتست مانند
صانع خویش همیشگی فاعل شده است آنگاه گوییم که جسمی که نفس
بدو پیوسته است کاملتر است از جسم بی نفس و مر نفوس را مراتبست
و شریفتر نفسی نفس ناطقه است پس شریفتر جسمی جسم مردمست
اندر حال زندگی او و رسیدن او بکمال خویش از مادّتیست بمدّتی
بمیانجی دیگر اجسام چنانکه پیش از این اندر این کتاب گفته شده است

و آن اجسام که جسد مردم بمیانجی ایشان همی از مادّتی بمدّتی بکمال
خویش رسد کاملترند اعنی افلاک و نجوم و جسم متناهی است پس
لازم آید که رسیدن این اجسام که جسد مردم بمیانجی ایشان همی
بکمال خویش رسد بکمال خویش نه از مادّتی بوده است و نه اندر مدّتی
و برهان بر درستی این قول آنست که اگر مر آن اجسام را از مادّتی کردندی
بمدّتی بایستی کردن و اگر آن مادّت بمدّتی کرده شدی بمیانجی دیگر
اجسام بایستی که کرده شدی و اگر چنین بودی اجسام نامتناهی بودی
و چون جسم متناهی است این محال دلیل است بر آنکه بودش اجسام علوی
بمیانجی دیگر اجسام نبوده است و چون بمیانجی دیگر اجسام نبوده است
نه از مادّتی بوده است و نه بمدّتی و بودن اجسام فرودین اعنی اشخاص
موالید از مادّتی بمدّتی بمیانجی دیگر اجسام برهانست بر درستی
این دعوی که گفتیم بودش اجسام برین نه از مادّتی بوده است و نه بمدّتی
از بهر آنکه بمیانجی دیگر اجسام نبوده است و این برهانی روشن است
و چون مر این قول را روشن کردیم اندر نقویت این معنی گوییم که آنچه از جا
سپس از مادّتی بمدّتی همی بکمال خویش رسد نیز بمدّتی همی فساد
پذیرد و آن فساد چیزی نیست مگر بازگشتن او بدان صورتهای اوّلی
که هیولی نخستین مر آن را از صانع اوّلی بی میانجی پذیرفته بود اعنی
چون شخص که از طبایع ترکیب یافته باشد فساد پذیرد بمعنی قول ما که
گفتیم شخص حیوان فساد پذیرفت آن باشد که همی گوییم آنچه از او خاک

بود بصورت خاکی بازگشت و آنچه آب بود و هوا و آتش با صول خویشتن
بازگشتند و خاکی و آبی و هوائی و آتشی بر هیولی اولی صورتهای
نخستین است که هیولی مر آن را از صانع بمیانجی پذیرفتست بلکه وجود
او با این صورتها بوده است و این فساد چیزی نیست مگر تباه شدن
صنع میانجیان جسمانی پس پیدا کردیم که فساد اشخاص موالید باز
گشتن جوهر جسمست از صورتی که آن بمیانجی این آلات و ادوات علوی
حاصل شده است مر او بصورتهائی که بی میانجی اجسام حاصل شده است
مر او را و چون حال اینست که آنچه از مادّتی همی بوده شود بمدّتی
همی فساد پذیرد و آن فساد چیزی نیست مگر بازگشتن اجزای
آن مصوّر شخصی بصورتهای اولی خویش و درست کردیم که بودش
افلاک و انجم نه از مادّتی بوده است و نه بمدّتی روا نیست که بقای
این مصنوع که عالمست بمدّتی متناهی باشد مگر که صانع او اندر
فساد او صلاحی بیند و بدید آرد از بهر آنکه اندر فساد چیزها
صلاح دیگر چیزها ظاهر است اندر عالم والله یفعل ما یشاء و
مر نفس ناطقه را پیوستن بجسم سزاوار خویش دو قوّت بفعل
آمد یکی قوّت علم که نخست فعلی از افعال او تصوّر است مر چیزها را
اندر ذات خویش با عتقادی چنانکه چیزها چنانست و دیگر قوّت
عمل که نخست فعلی از افعال او آرزومندی اوست سوی طلب
کردن مر آن چیز را که اندر جوهر او مرکوز است طلب آن از بقای ابدی

وهر نفس کز این دو قوّت او این دو فعل بوجود نیاید آن نفس نفس
بهیمی باشد وآن نفس کز کار کردن این دو فعل بیاساید آن نفس
فرشتگی باشد پس پیوستن نفس بجسم علّت مر بفعل آمدن این
دو قوّت را که او بر آن محتوی است از او وجسم مر نفس را مرکبی شایسته است
مر رسیدن را از منزلت قوّت بشهر فعل و پیوستن نفس کلّی با اجرام
علوی که فاعلانند بر دوام بصنع الهی است که مر آنرا چگونگی
نیست بدانچه نه بمادّتیست ونه بمدّتی اعنی که آن صنع بر مادّتی
نبوداست که آن حاصل بوداست پیش از این صنع چنانکه گفتیم و پدید
آمدن جفتی مردم باغاز بودش کز جفتی کمتر نشاید و بیشتر از آن
روا باشد و همچنین از حیوانات بی سخن آنچه نوع او بر زایش باقی است
از صنع الهی عجایبی و زایشی و از سببی اندر عقل ثابت آنگاه
نفس که او فاعل جسمست و نامتناهی است و قوّتش نامتناهی است
قدرت یافتست بر آراسته کردن مر اجزای طبایع را مر پدید آوردن
اجزای او را اعنی مر نفوس جزوی را و بدین قول نه آن همی خواهیم
که نفس از نفسی جزویست بدانروی که بعضی از اوست از بهر آنکه
نفس نه جسمست و چون نه جسمست متبعّض نیست بلکه مر جوهر نفس را
حیل پدید آوردنست مر امثال خویش را بدان قوّت الهی که یافتست و
الهیّت از این صنعت پاکست بلکه از او چون او نی پدید آید بی آنکه از ذات
او نقصانی شود وآن نفس است وآراسته کردن نفس مردم و دیگر

آنچه

حیوانات زاینده مر اجزای طبایع را اندر هیکل خویش مر پدید کردن
دیگر نفس را همچون او بمدد قوّت تا هم بدان تدریج که ظاهر است
از بودش نفس اندر کالبد بفعل آید مر این دعوی ما را برهانست و
همین است حال آراسته کردن نفس رویننده مر اجزای طبایع را اندر
کالبد نباتی خویش از بهر پدید کردن امثال خویش و بوجود آمدن
آن چنانکه گوئیم آن نفس کاندر آن جفتست که او یکدانه گندم یا
دیگر دانه از دانهای نباتست بر آراسته کردن مر اجزای طبایع را اندر
نبات خویش که آن سرای اوست با جد اوست بمثل تا پدید آید مر نفسها
از نوع او که مر هر یکی را از آن همان قوّت و فعل باشد که مر او راست
و مادّت از نفس کلّی که آن افلاکست بر این جفتان که اول های آن بصنع
الهی اعنی بابداع او پدید آمداست پیوسته است وشوق ولذّت بدین
نفوس پیوسته است اندر زایش امثال خویش بدان سبب که پدید آمدن
آن نفوس ابتدا آن اشخاص که نخست پیدا آمداست بابداع بوداست بمیانجی
نر و ماده و تخم و نطفه و مصنوع اشخاص الهی که بمیانجی پدید آید
روا نیست که برخیزد چنانکه گفتیم اندر معنی بازگشتن اشخاص مر اصول
طبایع که آن بصنع الهی مصنوعست ولذّت یافتن حیوان از مجامعت
بر درستی این معنی گواست واگر آن صنع نخستین نبودی بابداع
حیوان با یکدیگر جفت نگرفتندی و زایش نبودی و هم اینست حال
تخمهای نبات که جملگی آن همی جفت گرفته پدید آیند از بهر آنکه

ابدعوی

مر ایشان را حرکت ارادی نیست وآن جفت گرفتن از جفت گرفتن حیوان
عجیبتر است چنانکه پیش از این گفتیم اما صنع الهی اعنی ابداع آنست که
عقل را اثبات آن اضطراریست ولیکن از تصوّر کردن چگونگی آن
عاجز است و صنع نفس آنست که عقل بر تصوّر آن مطّلع است و مثال
آن چنانست که عقل داند که باری سبحانه هست کننده عقل و نفس
و هیولی و صورتست نه از چیزی ولیکن نتواند تصوّر کردن که چیز
نه از چیزی چگونه شاید کردن و همچنین داند که اشخاص نخستین
از مردم و حیوانات زایشی و نباتهای با تخم و باد بابداع پدید آمدست
تا پس از آن زایش و رستن پیوسته گشته است ولیکن نتواند تصوّر
کردن که جفتی حیوان چگونه بوده شود بی زایش از بهر آنکه این
صنعهای الهی است و چون صنع الهی بامر ایست وآن صنع که ترکیب
طبایع بد و پدید آمداست پیش از صنع اصلهای اشخاص نبات و
حیوان بوده است این صنع دوّم بمیانجی آن صنع نخستین وآن صنع
نخستین بر اصول طبایع افتاداست لاجرم آن اصول بذوات خویش
باقیست و نفس که او جوهری بسیط است و سپری شونده نیست
بآرزوی آن صنع الهی که بر اشخاص نخستین او افتاداست و پاینده
گردانیدن مر آنرا بر زایش کار همی کند و ترکیب همی کند مر اشخاص را
بقوّتهای خویش چنانکه عقل بر آن مطّلع است و همچنین آنچه از
مرکبات بصنع الهی ترکیب یافتست مر عقل را باثبات افراد آن

لطیفست

مرکبات پیش از ترکیب اضطراریست ولیکن از تصوّر ابداع آن
مفردات و ترکیب و تفصیل آن بکیفیّت عاجز است چنانکه چون
هر تخمی از تخمهای نبات جفتی است بیکدیگر پیوسته و مرکب
کرده چاره نیست از آنکه هر یکی از آن نخست مفرد موجود شداست
آنگاه بیکدیگر پیوسته شده استند همچنانکه نخست جفتی از هر
حیوانی بآغاز کون جدا جدا موجود شده استند آنگاه جفت گرفتند
واین وجهی است از وجوه قیاس و دیگر وجه آنست که واجبست که
دانهای جفت گرفته پدید آمدند بابداع چنانکه حیوانات جفت
جفت پدید آمدند و پدید آمدن جفتی حیوان آراسته شده مر
جفت گرفتن را تا بزایند مانده است مر پدید آمدن دانه گندم را
با دیگر دانه جفت کرده وآراسته شده مر رستن را تا بازآرند ولیکن
مر عقل را اندر تصوّر ابداع آن راهی نیست و همچنینست جفتی نفس با
جسم و هیولی با صورت که چاره نیست مر عقل را از ثابت کردن
افراد آن پیش از جفت شدن آن ولیکن نتواند مر یکی را بجفت او
ثابت کردن از بهر آنکه هیولی که ظهور ثبات او بصورتست و صورت
که ثبوت فعل او بهیولیست جدا جدا اندر عقل ثابت نشوند مگر
بوهم و همچنینست حال نفس که او بجوهر خویش فعّالست و ظهور فعل
او جز اندر جسم نیست که عقل مر او را بفعل ثابت نتواند کردن
از بهر آنکه تا نفس اندر جسم نباشد مر او را فعل نباشد وآنچه بفعل

باشد نه نفس باشد پس این ثابتی باشد منفی و محالست که ثابت
منفی باشد یا موجود معلوم باشد اقرار واباشد که نفس پس از
آنکه بظهور فعل خویش اندر جسم ثابت شده باشد و صورت
معلومات یافته پس از جدا شدن او از جسد بذات خویش قائم
باشد و چون حال اینست که نفس بجوهر خویش از صنع الهی فعال
پدید آمده است و فعل او اندر جسم است روا نیست که میان وجود
او و وجود جسم زمان باشد البته بلکه این جفت بصنع الهی باید
که ممزوج باشد بآغاز آنگاه پس از آنکه چگونگی پیوستن نفس
باشخاص جسمانی مر عقل تعلیم پذیرفته را ظاهر است که آن
راست کردن نفس است مر اجزای طبایع را اندر شخص بسوی تا
شایسته شود مر پذیرفتن روح نمائی را که آن نخست اثر است از
آثار نفس و پس از آن روح حسی تا مهیا باشد مر پذیرفتن
نفس ناطقه را چنانکه شرح آن بآغاز این قول گفتیم عاقل
باید که مر این قول را بحق تامل کند والله الموفق والمعین

قول بیست و دوم - اندر چرای پیوستن نفس بجسم و بیان آن

از آنچه مر علمای دین حق و حکمای پیشین را اقوال مختلف اندر
این معنی خواستیم که اندر این کتاب باز گوئیم اختلاف اقوال ایشان
و پیدا کنیم بدلایل عقلی مر چرای پیوستن نفس را بجسم پیش از آنکه
بقولی رسیم که مقصود ما از تالیف این کتاب آنست و آن مقصود

بیانست از آنکه نفس چرا بر مثال مسافریست اندر این عالم و از
کجا همی آید و کجا همی شود و اندر این سفر زاد او چیست پس گوئیم
که جملگی حکما و علما اکنون چرا نیز کارها پرسنده اند بدو گروهند
یک گروه رسولان خدای و اتباع ایشانند که بکتابهای خدا مقرند
و دیگر گروه منکران نبوت و تنزیل و اتباع ایشانند و گویند که
حکما دیگرند و دینداران دیگرند یعنی اندر دین حکمت نیست
و آن گروه که برسولان و کتابهای خدا معترفند بدو گروهند یک گروه
آنند که جز جسم چیزی را نشناسند و روح را نیز جسم گویند ولیکن
گویند که روح جسمی لطیفست و مر فرشتگان را اجسام لطیف گویند
و هر چند که گویند فرشتگان از روح اند اعتقاد شان آنست که
روح جسمی تنک باشد چون نوری از بهر آنکه گویند جبرئیل
نزدیک رسول آمدی و با او بآواز و حروف سخن گفتی و از پیش
او بآسمان بر پریدی و خواستی خویش بزرگ کردی و خواستی خرد
کردی و خردمند داند که آنچه بپاید و بشنود و بپرد و بآواز سخن
گوید و خردتر و بزرگتر شود جسم باشد و این گروه حشویانست
امتند و گویند مر نفس مردم را بی جسم ثبات نیست و مردم را نیز
و راحت از راه جسم باشد اندر هر دو عالم و لذت او هر دو سرای
اندر خوردن و پوشیدن و مباشرت است و تنزیل کتاب را ظاهر اند
و دست از تاویل آن باز داشته اند و گویند که خدای همی گوید

مر بهشتیان را که بر تختهای آراسته تکیه زده باشند روباروی
بدین آیه عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَطُوفُ
عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ لَا
يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنْزِفُونَ وَفَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ وَلَحْمِ
طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ جَزَاءً بِمَا
كَانُوا يَعْمَلُونَ و دیگر جای همی گوید شما را اندر بهشت میوها
بسیار است کز آن همی خورید بدین آیت لَكُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ كَثِيرَةٌ مِنْهَا
تَأْكُلُونَ و این گروه چون کار با خصم آید اندر علم تقلید کنند و حجت
نشنوند و مر هر کرا جز بر اعتقاد ایشانست کافر گویند و این گروه
مردم مر این زندگی جسمانی سخن گوی را دانند و گویند ایزد تعالی ما را
از بهر آن آفرید تا نعمتهای او را بخوریم و اگر مردم نبودی نعمتهای
خدای ناخورده بماندی و ضایع شدی و دیگر گروه آنند که گویند
نفس بی جسم ثابتست و او جوهریست قائم بذات و پاداش او مر لذت
جسمانی را اندر این عالمست بجسم و سرای آخرت جسم نیست و پاداش نفس
مر لذت روحانی را اندر آخرت بذات خویش است بمیانجی جسم و مر
فرشتگان را ارواح مجرد تا جای کبر گویند و گویند جبرئیل بر دل
رسول فرود آمد و وحی بالهام باشد نه بآواز و حروف و
حجت بر این دعوی قول خدای آرند نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ
لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ و حجت بر آنکه گفته اند

سرای آخرت جسم نیست قول خدای تعالی دارند که همی گوید وَإِنَّ
الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و گویند که این آیه
دلیل است بر آنکه سرای آخرت بذات خویش زنده است و آنچه
بذات خویش زنده باشد مر او را جسم نباشد بلکه مر جسم حیوانرا
باشد که زندگی او بروح باشد نه بذات خویش و از آن پیش خویش
بدین قول که گفتند سرای آخرت جسم نیست و ارواح مجرد است
گواه آوردند بدانچه گفتند ذوات ما جسمست با نفس آمیخته و
این عالم جسمست بی زندگی پس واجب آید که آن عالم زنده باشد بی
جسم و گفتند که روا نباشد مر جسم را که او از نفس زندگی پذیرفتست
عالی باشد و مر نفس را که او مر جسم را زندگی دهنده است عالی تر شاید
و حجت آوردند مر قول خدای تعالی را که همی گوید در صفت بهشت
فِيهَا مَا تَشْتَهِي الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ و گفتند
این آیه دلیلست بر آنکه لذات بهشت جسمانی نیست از بهر آنکه همی
گوید اندر بهشت آنست که نفس آرزو کند و چشمها را خوش آید و بحث
آرزوی نفس بقای ابدیست و این چیزی جسمی نیست و دیگر آرزوی
مردم آنست که بداند مر او را چرا آفریدند و آنچه نه جسمست چگونه است
و آنچه بدین ماند از چیزهائی که مر نفس را آرزوی شناختن آنست
و آن همه علمیست نه جسمی و آنچه بچشم خوش آید نیز جسمی نیست
بلکه لطایفست که جسم بدان آرایش یافتست و حکمای پیشین که متابعت

رسولان علیهم السلام نکردند و مر کتابهای خدا را منکر شدند
تا وبال فعل خویش را بدانچه مر خویشتن را بمقر آمدن مر پیشروان
خویش را بپیغمبری و بر متابعان خویش بدعوی پیغمبری پس از آنکه
مر او را منکر بودند دروغ زن کردند و بچشیدند و بکشیدند
بد و گروه شدند گروهی گفتند که نفس مردم پس از آنکه از جسد
جدا شود ناچیز شود همچون نفسهای نباتی و حیوانی و بی جسد
گفتند مر او را وجودی نیست البته و او چیزی نیست مگر اعتدال
که طبایع همی بدید آید بحرکات اجسام و اجرام علوی و بدید آمدن
مردم و دیگر حیوان و نبات نه بخواست صانع مرید است تا از چه
او بان شاید جستن و این گروه حشویات فلاسفه اند که دهریانند
و دیگر گروه گفتند که نفس را پس از جدا شدن او از جسد بذات
خویش قیامت آنگاه این گروه نیز بدو فرقه شدند یک فرقه گفتند
که مر نفس را جز این عالم جسمی سرای نیست و جزای نیکی و بدی هم
اندر این سرای یابد اندر اجسام و بپیوستن او بجسم بصنع باریست
تا مر لذات را اندر این سرای بیابد و این گروه مر نفوس را مراتب
نگویند بلکه گویند که نفس بر مثال پیشه ور است که همه پیشها
بداند چون دست افزار پیشه ها بیابد و جسم مر او را بمنزلت دست
افزار است اگر اندر جسم مورچه آید مر آن آلت را کار بندد و مورچگی
کند و اگر اندر جسم اسب آید اسبی کند بر مثال مردی که اگر آلت

درودگری یابد درودگری کند و اگر آلت بافندگی یابد جولاهگی
کند و گویند نفوس اندر اجسام همی گردد اندر این عالم و این
قول سقراط است اندر کتاب فادن و قول افلاطون اندر کتاب
طیماوس و قول ارسطاطالیس است با آنکه قول این حکما مختلف
اندر کتب ایشان بدین معنی و بدان ماند که وقتی اندر این معنی بر
اعتقادی بوده اند که بآخر زمان خویش باز گشته اند از آن به
خاصه افلاطون اما سقراط بتناسخ است و دیگر فرقه گفتند که
نفس بر هیولی بنادانی و نافعلی خویش فتنه شده است و از عالم خویش
بیفتاده است و اندر هیولی آویخته است بآرزوی لذات جسمانی و
مر نفس را عالمی هست جز این عالم و لیکن چون با هیولی بیامیخت
مر عالم خویش را فراموش کرده است و باری سبحانه مر عقل را فرستاد
اندر این عالم تا مر نفس را آگاه کند که اینکه همی کند خطاست و مر
او را از عالم او یاد دهد تا دست از این عالم کوتاه کند و بعالم
خویش باز گردد و گفتند این گروه که حکمت رهنماست مر نفس را
سوی سرای او و هر که حکمت بیاموزد نفس او از این خطا آگاه
شود و بسرای خویش باز گردد و بنعمت ابدی رسد و لیکن نفس
تا بعلم فلاسفه نرسد از این راز آگاه نشود و از فتنه بودن هیولی
نرهد و علت پیوستن نفس بجسم مر زندگی و ارادت و غفلت
نفس را نهادند این گروه و گروهی از حکما گفتند که نفس جوهریست

نامیرنده و پذیرنده علم الهی است و جفت کننده او با جسم خدایست
از بهر آنکه تا مر علم را بپذیرد و پس از آن از جسم جدا شود و بسرای
لطیف رسد و جزای فعل خویش بر بدی و نیکی بیابد این است اختلاف
حکما و علما اندر چرای پیوستن نفس بجسم واکنون ما اندر این معنی
بعدل سخن گوییم و مر حق را از باطل ببرهان جدا کنیم بهدایت کتاب
خدای تعالی و بارشاد امام حق از خاندان رسول و گوییم پیوستن
لطیفست و از خویشتن و از جدا شدن خبر دهد و پیوستن نفس
بجسم با جدایی ایشان از یکدیگر بصفات دلیلست بر جدایی ایشان
از یکدیگر پس از این پیوستگی و این پیوستن مر نفس را با جسم نیز
دلیلست بر آنکه ایجاد از موجد بوجود این هر دو جوهر بر هر یکی
از آن بافراد او فتاده است هر چند که میان بودش ایشان زمان
نبوده است و جدا شدن این دو جوهر از یکدیگر پس از پیوستگی
گواهی همی دهد که وجود ایشان جدا جدا شده است یا پس از پیوستگی
میل دارند سوی باز گشتن بدان حال اولی خویش که ایجاد ایشان
بر آن بوده است و میل هر یکی از این دو جوهر سوی جدا شدن از
یکدیگر بطبع گواست بر آنکه آن ایجاد که ایشان جدا جدا موجود شده اند
از مبدع ایشان بی میانجی بوده است تا از این امتزاج و ازدواج که به
میانجیان یافته اند گریزنده اند و بدان انفراد که بصنع مبدع یافته
اند آرزومندند همچنانکه مرکبات که از طبایع همی بمیانجیان بدید

آیند از نبات و حیوان میل دارند سوی فساد این ترکیب از این ترکیب
دوم که بمیانجیان یافته اند و باز گشتن سوی آن حال اولی خویش
که مر آن را از صانع خویش بمیانجی یافته اند اعنی که خاک نه بمیانجی
افلاک و انجم خاکی یافته است و آب و هوا و آتش نیز نه بدین میانجیان
علوی آبی و هوایی و آتشی یافته اند بلکه این اجسام مر این صورتها
اولی را بصنع مبدع یافته اند بی میانجی از آنست که مرکبات ترکیب
دوم سوی آن ترکیب اولی باز گردنده اند و مر آن را بطبع جوینده اند
و چون درست کردیم که وجود این دو جوهر بآغاز جدا جدا بوده است
و مر چیزها را چاره نیست از باز گشتن بحال اولی خویش چنانکه
خدای تعالی همی گوید کَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْدًا عَلَيْنَا إِنَّا
كُنَّا فَاعِلِينَ گوییم که بضرورت عقل واجبست که پیوستن نفس
بجسم از بهر آنست تا بهتر از آن شود که آن بآغاز بر آن بوده است و
این بهتری مر او را جز از راه پیوستن او بجسم حاصل نیاید و برهان
بر درستی این قول آن آریم که همی بینیم که جسم از پیوستن با نفس
همی بهتر از آن شود که هست بغایت بهتری از بهر آنکه همی زندگی
و حرکت بارادت یابد پس از آنکه مر او را نه زندگیست و نه حرکت
و زنده شدن مرده بغایت بهتری او باشد و چون صنع ظاهرست
بدانچه جسم بنفس زنده شونده است و صنع جز از بهر بهتر کردن
مر چیز را نباشد و بد شدن چیز جز بگشتن از حالی که بر آنست

ونارسیدن بکمال هنری نباشد خردمند مر این قول را که همی گوئیم
پیوستن نفس بجسم از بهر آنست که تا نفس بهتر از آن شود که هست
منکر نتواند شدن آنگاه گوئیم که هنری نفس که او جوهریست
پذیرای آثار عقل را جز بپذیرفتن او مر علم و حکمت را نباشد از
بهر آنکه علم و حکمت اثرهای عقلند و اعراض اند مر جوهر نفس را
و شرف هر جوهری بر حسب شرف عرض اوست و علم و حکمت نفس
جز از راه حواس نرسد و حواس مر نفس را جز اندر جسم حاصل نیاید
و نفس سوی آنچه از راه حواس بر آن دلیل است دلیل نیابد راه نیابد
چنانکه نابینای مادرزاد مر رنگها و شکلها و حرکتها را تصور
نتواند کردن و کنگ مادرزاد مر آواز را نشناسد چنانکه اندر قولی
که اندر حواس ظاهر گفتیم شرح این احوال کرده شده است و اگر کسی
مر این قول را که همی گوئیم علت پیوستن نفس بجسم آنست تا نفس بهتر از
آن شود که هست بدانچه از راه حواس ظاهر بر محسوسات مطلع شود
و حواس ظاهر او مر حواس باطن او را سوی معقولات راه برد منکر شود
دانا شدن نفوس مردم درست حواس و جاهل ماندن نفوس کسانی
که حواس بینائی یا شنوائی مختل است مارا گواهی دهد و مر او را دروغ
زن کند با آنکه نگاه داشتن صانع حکیم مر جسم را بر این نگارهای زیبا
و صورتهای گوناگون و حاصل شدن معنیهای بسیار از این یک جوهر
و اندر این یک جوهر که جسد مردمست بسبب این صورت جسمی و ایستادن

قوتهای نفس ناطقه اندر جایهائی که مر آن را از بهر آن قوتها مر او را
کرده اند و مطلع شدن نفس ناطقه بدان قوتها اندر آن جایهای
جسمی جسدی بر آن معنیها که مر او را بر آن جز از آن راه اطلاع نیست
همه گواهای الهی است چنانکه پیش از این شرح آن گفتیم و اگر ممکن بودی
که نفس جز بدین تصویر و تشریح که از صنع صانع حکیم بر جسم افتاد
دانا شدی یا از این صنع فایده یافتن بنفس باز نگشتی آن صنع بیهوده
و بازی بودی و این گمان بخیره داشت چنانکه خدای تعالی همی گوید
وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَٰلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ
كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ و شرف این جوهر خسیس
متبدل الاحوال که جسمست از پیوستگی او با نفس بدانچه بدو همی
رسد از حس و حرکت ارادی و آرایشهای روحانی مر نفوس عقلا را
دلیل است بر شرف یافتن نفس نیز از پیوستگی او با جسم بر راه حواس
از علم و حکمت از بهر آنکه هر یکی از این دو جوهر پذیرنده صورتست
و شرف جوهر بصورتست و صورت جسم محسوس است و صورت نفس
معقولست و چون صورت محسوس مر جسم را بدین پیوستگی که یاد
کردیم همی بحاصل آید خردمند را بباید شناختن که صورت معقول
مر نفس را نیز از این پیوستگی که یاد کردیم همی بحاصل آید و داند خرد
تمام و نفس بیدار گشته که چون از این صنع مر این یک جوهر را که
جسمست چندین شرف و کمال بحاصل آید روا نباشد که مر آن دیگر جوهر را

از این صنع فایده نباشد و روا نباشد که صنع حکیم بر دو جوهر افتد
از یک روی حکمت و خیر و تشریف باشد و از دیگر روی جهل و شر و
تضییع باشد اما این اشتباه مر بیشتر از خلق را می افتد تا همی مر شریف کِه نه
نفس را منکر شوند بدو سبب همی افتد یکی بدانکه جوهر نفس را همی
اثبات نتوانند کردن و دیگر بدانکه شرف نفس اندر انقیاد او بسته است
مر صانع خویش را و آن انقیاد او مر صانع را جز بمیانجیان نفسانی
نباشد و دلیل بر درستی این قول آنست که جسم جوهری منقادست
مر صانع را و مهیاست مر پذیرفتن صورتهای خویش را که شرف و جمال
او بدانست و بمیانجیان جسمانی که جسم صورت بدیشان پذیرد و آن
تخمها و نطفها و افلاک و انجم اند ایستاده اند بر تصویر مر جسم را لاجرم
شرف بر او ظاهر همی شود بدانچه مر او را اعنی جسم را خواست نیست
و مر نفس را خواستست و انقیاد او همی خالص نشود بکلیت مر صانع
خویش را و میانجیان نفسانی را چنانکه انقیاد جسم خالص شده است مر
صانع را و میانجیان جسمانی را لاجرم بیشتر از نفس همی بجمال و شرف
بماند بدین سبب که یاد کردیم و این حجتی شافیست اما اگر کسی گوید
که مقدمه قول تو آنست که مر چیزها را چاره نیست از باز گشتن بحال کِه چون
خویش و همی گوئی که نفس از پیوستن بجسم همی بعلم و حکمت رسد
این قول از تو اقرار است بدانچه نفس پیش از پیوستن بجسم جاهل و
بیصورت بود پس نتیجه از این دو مقدمه حاصل آید که نفس همچنان

جاهل خواهد شدن با خر کار اول بوده است جواب ما مر او را آنست که
گوئیم آنچه علت گشتن حال او رسیدن چیزی دیگر باشد بکمال
خویش چون آن چیز دیگر بکمال خویش برسد او بحال اولی خویش باز
گردد از بهر آنکه علت از او زایل شود چنانکه علت گشتن حال جسم
از آنچه او بر آنست رسیدن نفس است بکمال خویش لاجرم چون نفس
اندر او بکمال خویش رسد و آن یافتن او باشد از راه حواس مر محسوسات را
و دلیل گرفتن از آن بحواس باطن بر معقولات بمدتی که اندر آن مدت
نکبتی بسبب میانجیان نادان از طبایع و افلاک و انجم و جز آن بدو
برسد از آن پس جسم بحال خویش باز گردد و صورتها که یافته است از
گوشت و پوست و استخوان و جز آن بیفکند اما آنچه اندر راه تمامی
خویش باشد از چیزی که مر آن را عینی موجود است نه بحال نقصان خویش
باز گردد و نه نیست شود از بهر آنکه نیست موجودی نیست و آنچه مبدع
حق مر او را نه از هست کند ابدی شود و وجود جوهر نفس آغاز
پذیرفتن است مر علم الهی را که رسیدن او بدان علم از راه جسمست و جسم
مر نفس را بمنزلت مرکب و آلتست تا از محل نه هست بمقر کمال خویش
رسد و آن تصور او باشد بعلم الهی اعنی بتجرید توحید بشناختن مر
لطایف و کثایف را که نوعهای آفرینشند و آنچه وجود او بر پذیرفتن
معنی باشد از معانی کمال او اندر پذیرفتن آن معانی باشد که او موجود
جز آنگاه شود که بدان کمال برسد پس نفس تا از جسم جدا نشود پس

از یافتن مر حواس را اندر او و تصور کردن آنچه مر او را از بهر آن
موجود کرده الله با حق یا بباطل اندر او و رسیدن بکمال خویش باشد
و کمال او اندر قبول حکمت الهی است و مر نفس را پیش از پیوستن او بجسم
و یافتن حواس نام علم یا جهل محال است نبینی که مر کودک خرد را چون به
درجه پذیرفتن علم نرسیده باشد جاهل نگویند و همچنین عالم
نگویندش و این حال دلیل است بر آنکه نفس نطفه اندر راه رسیدنست
بکمال خویش و جهل او چیزی ثابت نیست بلکه عدم علمست و این دو چیز
که علم و جهلست اضداد نیستند چنانکه گرمی و سردی و تری و خشکی
اضدادند و هر یکی از آن بذات خویش قائمست بلکه علم عینی است از بهر
آنکه او تصور نفس است مر چیزها را چنانکه هستند و نیستی علم که
او عینی نیست بلکه عدم عینی است جهل است چنانکه نیستی توانگری
که او عینی مال و ملک مردمست درویشی است که او چیزی نیست الا
مگر نفی مال و ملکت **و چون حال اینست گوییم** که جوهر نفس چنانکه
بذات خویش قائمست بافراد سپس از این آمیختن از جسم جدا شود و
این اعراض بلکه صورتها که علم و حکمت مر او را از آمیختن او با جسم
حاصل آید و چون این جوهر یکی است بی هیچ جزوی و اعراضش همچو او
لطیفست و مر لطیف را با لطیف اتحاد باشد نه مخالطت و نه مجاورت
چنانکه مر جزوهای جسم را باشد که آن یکچیز نیست علم با جوهر نفس یک
چیز شوند و نفس از حد پذیرفتن علم بیرون آید و بکمال رسد و همه

ماند بدانچه وجود او نه از چیزی دیگر است تا بدان باز گردد **و اما
اگر کسی گوید** که چون همی گویی که پیوستن نفس بجسم از بهر آنست که
نفس بعلم و حکمت رسد و بدین سبب بنعمت و مال جاودانی پیوندد
و رسیدن او بعلم و حکمت جز از راه جسم نیست پس واجب آید که جسم
از نفس شریفتر باشد از بهر آنکه آنچه چیزی دیگر از او شرف پذیرد
او بغایت باشد از آن شرف و آن پذیرنده بعضی از شرف او پذیرد و اگر
همه شرف او را پذیرد واجب آید که چو او شود پس از این حکمت واجب
آید که اگر نفس مر همه شرف جسم را بپذیرد جسم شود پس تو چرا نفس را
که شرف او از جسمست همی شریف گویی و مر جسم را که او مر نفس را
شرف دهنده است همی خسیس گویی **جواب ما مر او را آنست که گوییم** علم
حقیقت آنست که بدانی که چیزی از آنچه او بر آن باشد جز بتکلیف مکلفی
بهتر نشود و اگر آن مکلف بهتر از آنچیز نباشد که تکلیف او پذیرد یا
همچو او باشد یا خسیس تر از او باشد اگر همچو او باشد و فاعل و مفعول
اندر یک مرتبه باشد فعل پدید نیاید و اگر فاعل خسیس باشد آنچیز
خسیس تر از آن شود که هست بفعل او و آنچه تکلیف پذیرد از مکلف
خویش یا بمیانجی پذیرد یا بی میانجی پذیرد و ما را ظاهر است که نفس مر
این چیزی تکلیفی را که آن پذیرفتن علم و حکمت بی میانجی حواس و
آموزندگان و رهنمایان از محسوسات همی نپذیرد **پس گوییم** که حواس
و جسم و محسوسات همگان میانجیانند تا همی شرف از مکلف بمکلف

برسد و مکلف صانع عالمست و مکلف نفس است و جسد و حواس و
اجسام اندر میانه دست افزارها اند از بهر رسانیدن مر شرف صانع را
بدین شرف پذیر که نفس است چنانکه خایسک و سندان و انبر و جز
آن میانجیان و دست افزارها اند مر رسانیدن مر صورتها را که اندر
ذات انگشتری گر است بدان سیم پاره که صنع انگشتری همی برو پدید آید
و این میانجیان همی مر صورتها را نتوانند پذیرفتن و فهمت همی نگیرند هر
چند آن صورت از استاد انگشتری گر بمیانجیان ایشان همی بدان سیم
پاره رسد تا فهمی شود **اما اگر کسی گوید** چرا صانع حکیم مر نفس را بی
میانجیان جسم و حواس او بکمال نرساند **جواب ما مر او را آنست که گوییم** روا
نباشد که صانعی که او مانند خویش چیزی پدید تواند آوردن خود پدید
آمده باشد و مبدع حق او نباشد از بهر آنکه اگر روا باشد که از چیزی
پدید آرد که آن ازلی باشد پدید آورده او از یک روی محدث و از دیگر
روی قدیم باشد و این محال باشد و آنچه بگفتار و تصور اندر نیاید
وجود او محال باشد و چون ظاهر است که از نفس هیچ نفس پدید آید مانند
او ظاهر شد است مر عقلا را که نفس مبدع حق نیست بلکه مبدع است و
هیچ صانع نه از چیزی چیزی تواند کردن مگر مبدع حق و آنچه نه از چیزی
چیزی تواند کردن مر او را بمعاونت جز خویشتن حاجت نباشد و مصنوع
او جز بمیانجی پدید نیاید و آن صانع که مر او را ابداع نیست مصنوع او بی
میانجی پدید نیاید و آن میانجی که مصنوع او بدان پدید آید مصنوع مبدع

حق باشد چنانکه هیولی اولی و مفردات طبایع مبدعات مبدع حق اند
و از آن گفتند حکمای دین که هیولی مر نفس را عطاست از مبدع حق و
هیولی مر حکمت علما این بندر است بمیانجی نفس از عقل اول و چون
نفس مبدع حق نیست و پدید آوردن او مر مانند خویش را اندر این
عالم برود سبب این قول گواست مصنوع او بدرجه او بی میانجی که
او مصنوع مبدع حق بود نرسد **و معنی این قول آنست که** پدید آورده
او مر قوت او را جز بتدریج و میانجیان نتواند پذیرفتن از بهر آنکه
ضعیف آمد چون از مبدع حق مر او را یاری نبود و آن یاری که از مبدع
حق یافت یکی هیولی نخستین بود که مر حکمت علما اندر پذیرفت
و دیگر بعقل کلی بود که مر او را از بهر رسانیدن مر پدید آورده خویش را
بدرجه کمال تایید فرستاد از حکمت علی بر مثال پیکانی ضعیف که
وزن او نیم درم سنگ آهن باشد از پذیرفتن مر قوت مردی قوی را
تا بدان قوت بر سپر آهنین بگذرد و زره و جوشن را بدرد و چون آنگاه
که آن مرد بتایید عقل مر آن پیکان را بسر پاره چوب اندر سازد و بدیگر
سر آنچوب پرها در نشاند تا چون قوت مرد بدو برسد بگذرد و سر
آهن پیش شود و قوت مرد بر آن آهن افتد آنگاه آنمرد مر آن چوب
راست کرده را که بر او پرها نشانده باشد اندر زه کمان نهد که آن کمان
همه وقت او را نتواند پذیرفتن تا چون چوب و شاخ کمان مر قوت
مرد را بر زه افکند زه مر آن قوت را بر سر آنچوب پاره راست کرده افکند

اعنی آن سر که بر وی پیوسته است و سر چوب مر آن قوت را بر جزوهای
خویش افکنده است بر میانهٔ او تا بدین سبب همه قوتهای مرد بسر آن
آهن پارهٔ ضعیف رسد که پیکان نام است تا چون آن قوت از راه این
میانجیان بدو رسد مر آن را بتواند پذیرفتن و بزره و جوشن و دیگر
آهنها اندر شود و این کار از آن مرد جز بتدبیر عقل و میانجیان ثابت
نباید پس ظاهر کردیم بدین شرح که روا نیست که مصنوع صانعی مانند او
او آید بی آنکه برتر از آن صانع صانعی باشد تا بیاری آن صانع برتر
مصنوع آن فرودین مانند او شود چنانکه مصنوع نفس همی مانند او
شود چون از مبدع حق یاری یابد از راه عقل و هیولی و محالست که
مصنوع صانعی که برتر از او صانعی نباشد مانند او آید چه اگر چنین
باشد مبدع مبدع نباشد و این محال باشد وچون حال اینست و مصنوع
نفس همی بمیانجی جسم و تایید عقل همی تمام نشود دانستیم که برتر از
نفس کلی که او صانع عالم جسمست صانعی هست و آن مبدع حق و عقل
و نفس و هیولی است نه از چیزی و بدین برهان که نمودیم ظاهر شد
که آنچه او پدید آوردن مبدع حقست مانند مبدع خویش نیست بلکه
بدرجهٔ کمالست از مبدعات و آنچه ظهور او بمیانجی عقلست بدرجهٔ
عقل جز بمیانجی نرسد و میانجی که مر صانع را اندر تمام کردن صنع
خویش بدان حاجت باشد بضرورت آن مبدع باشد و آن مصنوع تا
بر آن میانجی بگذرد اندر راه کون باشد و مر او را تمام هستی لازم نباید

جز بر طریق مجاز و آنچه تمام شدن او بگذشتن او باشد بر میانجی
ناچار بدان میانجی حال او از آنکه بر آن باشد بگردد چون نفس
بجسم پیوندد حواس یابد و جسم از او حرکت ارادی پذیرد و چون
جسم جوهریست پذیرا مر حرکت علمی را و مر نفس را دو قوتست یکی علمی
و دیگر عملی و او جوهری لطیفست بباید دانستن که حکمت عملی که
پدید آمدن او بر جسمست مر او را دلیلست بر حکمت علمی که آن همی
بجوهر خویش متحد خواهد شدن پس گوییم که چون پیدا شد که مر
نفس را دو قوتست پیدا شد که مر او را بهر قوتی همی حکمتی باید
پذیرفتن و چون مر حکمت عملی را از این جسم کلی یافت که بحکمت
نگاشته شده است بمیانجی حواس ظاهر و دیگر میانجیان از نور
و هوا و جز آن لازم آید که مر حکمت علمی را نیز از راه میانجیان یابد
پس باید که میانجیان که مر حکمت علمی را بنفس جزوی رسانند
از راه حواس باطن او رسانند بدلالت حواس ظاهر و آن میانجیان
که بپای گرو کانی باشند از جهت نفس کلی که نگارندهٔ این جسم کلیست
بشکلهایی که آن حکمت عملی است تا هر دو حکمت بجوهر نفس از راه
میانجیان آفرینش ابداعی برسد و هرگاه که میانجی بیگانه اندر
آن میانه خوض کند نفس از رسیدن بعالم خود باز ماند و بکمال خویش
نرسد و ناقص بماند و حال او بدتر از آن باشد که هستی نیافته باشد و
حکما گفته اند که نابوده بهتر از بوده بود شی بد وچون ظاهر کردیم که

تا نفس از راه حواس بدانش نرسد نام هستی بحقیقت بر او نیفتد و
او مر حواس را جز اندر جسم نیابد پس پیدا شد که تا نفس بجسم نپیوندد
هستی بحقیقت نیابد و چون حال اینست جسم آلتیست مر رسیدن نفس را
بهستی حقیقی خویش و چون ظاهر است از مصنوعات عالمی که هر
چیزی که تمامی او بمیانجی و آلتی باشد بآخر کار آنچیز از آن میانجی و
آلت بی نیاز شود چون تمام شود دانستیم که بآخر کار نفس کلی از جسم
بی نیاز شود و از او دور ماند و جدا شدن نفوس جزوی از اشخاص جزوی
جسمی بر درستی این قول گواست و چون لفظ پیوستن چنانکه بآغاز
این قول گفتیم از خویشی و از جدا شدن خبر دهنده است و هر نفسی از
از بهر وجود خویش پیوندنده است لاجرم هر نفسی نیز از جسم جدا شونده است
وچون خصم ما که حشویانند مقرند بدانکه جانها پیش از آنکه بجسمها
پیوسته موجود بودند و جدا بودند از اشخاص و بآخر از آن جدا شوند
همچنانکه جدا بودند مقرند دعوی ایشان که همی گویند که بار دیگر
باز این جانها بدین اشخاص باز شوند باطل باشد بدو روی یکی بدان روی
که از حکمت حکیم روا نیست مر دو چیز را بهم فراز آوردن جز از بهر چیز
کردن هر دو را یا مر یکی از ایشان را و آن چیز علت فراز آوردن ایشان
باشد و چون آن چیز حاصل آید باید لازم آید که آن فراز آمدگی جدا شوند
آنگاه اگر دیگر بار مر همان دو چیز را بهم فراز آرد باید که همین علت بر
جای باشد و اگر علت بر جای بودی بایستی که از یکدیگر جدا نشدندی

و جدا شدن ایشان از یکدیگر دلیلست بر زایل شدن علت و اگر
دیگر بار فراز آمدن این دو جوهر لازم آید جدا شدن ایشان نیز
لازم آید سپس از آن چنانکه بر آن کرت پیشین لازم آمد مگر گویند
که بدان کرت پیشین نتوانست مقصود خویش را از فراز آوردن این
دو گوهر بهم حاصل کردن آنگاه این مذهب تناسخ باشد و سستی و بطلان
آن مذهب ظاهر است و سخن گفتن اندر آن معنی اندر این قول نگنجد و دیگر
بدان روی که از حکمت و عقل واجب نیاید که دو جوهر که مر یکدیگر را
ضد باشد چنانکه نفس که جوهریست بذات خویش زنده ضد است
مر جسم را که او جوهریست بذات خویش مرده یکچیز شوند و همیشه
بمانند از بهر آنکه هر چه وجود او را آغاز زمانی باشد مدت او سپری
شونده باشد و مر جسم را که بنفس زندگی پذیرد آغاز زمانی باشد و
روا نباشد که جسم که زنده باشد ابدی باشد البته چه اگر چنین
روا باشد که آنچه مر او را آغاز زمانی باشد جاوید بماند نیز روا باشد
که آنچه او ازلی باشد و مر کون او را آغاز زمانی نباشد بمیرد و اگر
این محالست آن نیز محالست پس ظاهر کردیم که وجود نفس بحقیقت نشاید
مگر از راه پیوستن او بجسد و قول خدای تعالی بر درستی این دعوی
گواست که همی گوید إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا
همی گوید نیست از شما یکی مگر که اندر آتش آید و این واجبست و قضا
رفته بر پروردگار تو بدین و ظاهر این آیه آنست که همه مر دمان را

نخست اندر دوزخ آرند آنگاه پرهیزکاران را برهانند و ستمکاران را
اندر او بگذارند چنانکه بدیگر آیه همی گوید ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَنَذَرُ
الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا این آیه پیدا همی کند که نفس موجود نشود تا اندر
این عالم نیاید پرهیزکن که اندر میانهٔ آتش اثیر است چنانکه بظاهر آیه
همی گوید نیست از شما کسی مگر که اندر آتش آید بدین سبب گفتند گروهی
از اهل شریعت که آتش اثیر دوزخ است و گذشتن نفس از او بعلم
و ماندن نفس اندر او بجهل است و ستادگان فرشتگانند که گرد دوزخ
گرفته اند و نگذارند نفسها را که از دوزخ بیرون شوند و عالم نفس
بیرون از دایرهٔ جهنم است و آنست که بهشت نام است و صراط راه خدای است
که خلق راه همی بر او باید گذشتن تا بهشت رسند و هر که از صراط بیفتد
در دوزخ افتد و هر که از او بگذرد بمقر او بهشت باشد و اگر کسی گوید
که پیش از این اندر جوهریت نفس سخن گفتی و مر او را قائم بذات و زنده
بذات ثابت کردی و اکنون همی گوئی که مر وجود نفس را علت پیوستن
اوست بجسم و معنی این قول آن باشد که اگر بجسم نپیوندد وجود نیابد
آنچه خود موجود است و این سخن متناقض است جواب ما مر او را آنست که گوئیم
چیزهای جسمانی بر چیزهای نفسانی دلیل است که این دو جوهر بصفت
از یکدیگر جدا اند و وجود اشخاص جسمانی بوجود صورتهای آنست و
هر چند که هیولیات پیش از برگرفتن مر آن صورتها را موجود است مر آن
چیزها را بسبب وجود آن هیولیات موجود نگویند و موجود نباشد

آنچیزها مثلاً چنانکه اگر پارهٔ آهن باشد کز او ده تیغ شمشیر آید
روا نباشد که گوئیم این آهن ده تیغ شمشیر است چه اگر بدانچه هیولیت
مر ده صورت شمشیر را مادار روا باشد که گوئیم این شمشیرهاست
نیز روا باشد که گوئیم مر آن آهن را که ده آینه است یا ده نیز است یا ده
هزار سوزن است بدانچه آن آهن نیز هیولیست مر پذیرفتن این صورتها را
بلکه آن آهن پیش از پذیرفتن صورت شمشیر و جز آن آهن است نه
چیزی دیگر ولیکن جوهریست متجزی و آنچه متجزی باشد چون
جزوی از او جدا کنی نقصان پذیرد و آنچه نقصان پذیر باشد نقصان
کز او شود بر دیگری افزاید چنانکه اگر یکمشت خاک از زمین بر گیری
از کل زمین آن مقدار کم شود و اگر بر آن یکمشت خاک برگرفته خواهم
که از خاک چیزی بیفزائی اندک یا بسیار همان مقدار که بر او بیفزائی
از زمین کم شود بضرورت و حال همه جسمانیات همینست و حال
نفس بخلاف اینست از بهر آنکه نفس جوهری بسیطست و آنچه بسیط
باشد تجزیت نپذیرد و لیکن نفس متکثر است یعنی بسیار شونده است
و بسبب بسیار شدن اصل او نقصان نپذیرد چنانکه اگر کسی از پارهٔ
آهن مقداری جدا کند و از او تیغی کند آن پاره از آن که باشد کمتر شود
تا چیزی دیگر از او بباید و حال نفس بخلاف اینست نبینی که از یک
نفس که آن مردی باشد و از زنی که آن جفت در خور او باشد همی
فرزندان بسیار حاصل شود هر یکی از آن فرزندان همه روحها همچو

پدر و مادر خویش باشد بی آنکه از آن جفت که مر ایشان را حاصل
کردند چیزی نقصان شد و چون آن فرزندان همان معلومات
و محسوسات را که ایشان اندر یافته باشند اندر یابند همچو ایشان
باشند و از دو نفس بسیار نفسها حاصل شده باشند بی آنکه از آن
دو نفس چیزی نقصان شده باشد و اگر آن فرزندان بعلم حقایق
الاشیا رسند و نفوس ایشان بدرجهٔ علم برآید تا از آن دو نفس که
حصول ایشان از آن بود بعلم برگذرند نفسهای ایشان جز از نفسها
پدر و مادرشان باشد و هر کسی داند که نفوس آن فرزندان جز نفس
پدر و مادرشان باشد از بهر آنکه چیزی که او جز از چیزی باشد
همان چیز نباشد پس حاصل شدن نفوس آن فرزندان را علت جز
پیوستن هیولیات آن نفوس بجسم از راه غذا پذیرفتن نفوس مادر
و پدرشان تا اندر نطفه آمدند و آراسته شدند مر پذیرفتن صورتها
و حواس را چیزی نبود و اگر این نفوس که بدین فرزندان بدید آمد بدین
اشخاص که بدید آمد نپیوسته بودی و آلات پذیرفتن علم نیافته بودی
موجود نگشتی و چون نفوس این فرزندان بعلم حلیت یافت چه علم
حسی و چه عقل مر ایشان را موجود گفتیم و تا بعلم حلیت نداشتند موجود
نبودند پیدا آمد که وجود روحانیات بوجود صورتهای ایشانست
همچنانکه وجود جسمانیات نیز بوجود صورتهای آنست و لیکن هیولی
جسم که متجزیست نقصان پذیر است و هیولی نفس که بسیط است نقصان

پذیر نیست و چون حال اینست روا باشد که ما مر جفتی نفس مردم را از
نر و ماده هیولی بسیار نفوس گوئیم و تا آن هیولیات بجسم پیوسته
نشود آن نفوس موجود نباشد همچنانکه صورتهای تیغها تا بدان
آهن که آن هیولی تیغهاست نپیوندد آن آهن تیغها نباشد و چون
مر این آهن را بسبب نا اوفتادن صورت تیغها بر او تیغها نبود با آنکه تقدیر
وزن تیغها اندر او معلوم بود مر این دو نفس را که اندر مکان تقدیری پدید است
چگونه روا باشد که بسیار نفسها گوئیم مگر آنچه دانیم که نفس جزوی
متکثر است گوئیم که اندر این دو نفس نفوس بسیار است و ظهور این
نفوس نباشد مگر از راه پیوستن قوت آن دو نفس بجسم مطلق بر
تقدیر صنع الهی بخاصه و چون سخن ما اندر این معنی از بهر دین حجت
تا معلوم گردانیم مر جویندگان علم را که رستگاری نفوس از بدحجت
کر زبان او بر حسب فایدهٔ او نیز بزرگست و از احکم الحاکمین روا نیست که
نفس را که بجسم پیوسته باشد بدانچه او سجانه بکمال علم خویش
بداند که اگر مر آن نفس را اندر جسم آوردی چه می کردی از افعال و
بداند که اگر نفس مردی بدکردار بودی عقوبت کندی البته و دلیل
بر درستی این قول آنست که همه عقلا متفقند بر آنکه خدای تعالی پیش از
آنکه عالم را بیافریند دانست که اندر مدت ثبوت عالم در عالم چند مردم
حاصل خواهد آمدن و هر یکی از ایشان چه خواهد کردن از طاعت
و عصیان و از ایشان مثاب کیست و معاقب کیست و با این علم از حکمت

او جلّت قدرته واجب نباید که این عملرا که آفریدن عالم بود فرو
گذاشتی و مر اهل ثوابرا اندر ثواب و مر اهل عقابرا اندر عقاب
موجود نکردی بلکه گفت ما بیازمائیم که از شما نیکو کارتر کیست
بدین آیه لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا و دیگر جای گفت پس مر شما را خلیفتان
کردیم اندر زمین تا بنگریم که چه کنید بدین آیه ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ
فِي الْأَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ و وعده کرد که هر که اندکی
نیکی کند مر آنرا ببیند بقیامت و هر که اندکی بدی کند مر آنرا نیز ببیند
بحکم این آیه فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ
شَرًّا يَرَهُ و بسیار جایها اندر کتاب خویش گفت که مگر شما را مکافات
دهند بدانچه کرده باشید چنانکه همی گوید إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
و جز آن و چون معلومست که نیکی را مکافات نیکی است چنانکه گفت
هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ و مر بد را جزا بدیست چنانکه گفت
وَالَّذِينَ كَسَبُوا السَّيِّئَاتِ جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا وَتَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ این آیات
همی حکم کند که آنکسی که مر او را بدی و نیکی نیست مر او را جزا نیست و
آنکه بقیامت مر او را جزا نباشد موجود نباشد و آنکه مر او را اندرین عالم
بجسم پیوستگی نباشد مر او را نه نیکی باشد نه بدی پس ظاهر شد هم
ببرهان عقلی و هم بحجت منطقی و هم بآیات کتاب خدای تعالی که وجود
نفس بحقیقت نه بمجاز و بر سبیل امکان بوجود مردمست اندرین عالم
که او جسدیست بنفس آراسته اعنی بنفس ناطقه و اندر یک نفس بحد قوت

نفوس بینهایتست که وجود آن جز اندر جسم نباشد چنانکه اندر یک
دانه گندم بحد قوت چندانی گندم است که فلک الاعظم از آن پر شود
ولیکن وجود آن گندمها بفعل جز اندر اجزای طبایع که مر معنی صورت
گندمی را پذیرفته باشد نباشد و چون معلوم کردیم که نفس را وجود
او بحصول علمست مر او را براه حواس ظاهر تا از آن بمعقولات رسد و
نفس بدین علوم بمیانجی حواس رسد و مر حواس را جز اندر جسد نیابد
پیدا شد که نفس تا بجسم پیوسته نشود بحقیقت موجود نباشد و اکنون
که جواب منازع خویش دادیم بسخن خویش که اندر آن بودیم باز گردیم و
گوئیم که چون مانفس را جوهری یافتیم مهیا مر پذیرفتن علم را و از
آغاز بودش خویش اعنی از ابتدای پیوستن بجسم مر پیوستگی را بدین جوهر
که جسمست جوینده است و از او جز بدشواری جدا شونده نیست با آنکه
اختیار خیر و صلاح خویش مر او را جوهریست نه از تعلیمی و نه از تکلیفی
اندر او بسخن او بجسم و از جسم بطبع باز جستن او مر بهتری و صلاح خویش را
بجوهر برهانست بر آنکه بهتری او مر او را اندر جسم همی حاصل خواهد
شدن و ترسیدن نفس از جدا ماندن خویش از جوهر جسم که بدو اندر
آویخته است با پرهیز کردن خویش از فنا نیز برهانست بدانکه مر نفس را اندر
جدا ماندن از این جسم که بدو پیوسته است پیش از آنکه مر صورت خویش را
اندر او حاصل کند بیم هلاک و فناست و چون این جوهر شریف که نفس است
بقارا جوینده است و از فنا ترسنده است و طلب کردن خیر و پرهیز از

از شر مر او را جوهریست نه تعلیمی پیدا شد که غایت خیرها بقاست و
نهایت شرها فناست و اندر پیوسته شدن نفس بجسم مر او را حصول
بقاست و موجود بحق آنست که باقیست و معدوم آنست از نفس که بجسم
نپیوسته است و بدین قول نه آن همی خواهیم که نفس که او بجسم نپیوسته است
عینی ثابت هست بلکه آن همی خواهیم که مر معدوم را عینی نیست
چنانکه موجود عینی قائم بذاتست پس هر موجودی معلومست و
ناموجود نامعلومست و اگر کسی گوید که چون همی گوئی که هر موجودی
معلومست آنچه معلوم نیست موجود نیست واجب آید که آنکس که او تا
هزار سال همی بخواهد بودن موجود باشد بحکم کمال علم خدای تعالی
و بحکم کمال قدرت خدای روا باشد که مر آنکس را موجود نکند تا واجب
آید که آنکس که او موجود نشود معلوم باشد آنگاه واجب آید که یک چیز
هم معلوم و موجود باشد و هم مجهول و معدوم باشد جواب ما مر او را
آنست که گوئیم هر مسئله که آن محال را لازم آرد محال باشد و آنچه
معلوم خدایست که باشد روا نیست که نباشد و بودن او مر عجز قدرت را
واجب نیارد چنانکه اگر کسی گوید چرا ایزد تعالی همچو خویشتنی
نیافرید اگر مر او را کمال قدرتست عجز نیست و محالی این سؤال
بدانست که همی گوید چرا خدای تعالی محدثی بدید نیاورد که آن ازلی
باشد و این محالست با آنکه نابودن ممکن بعجز قدرت نزد یک مر آنست
که بودن ممکن و نابودن آنچه خدای تعالی داننده است که باشد سوی او

سبحانه ممتنع است و بودن او سوی او واجبست و سوی ما ممکن است
و چون ظاهر است که بودن ناممکن که آن محدثی قدیمست از خدای عجز
قدرت نیست واجب آید از عکس قیاس که نابودن ممکن از او عجز قدرت
باشد و قدرت او از عجز بریست پس روا نیست که آنچه ممکن است نباشد
همچنانکه روا نیست که آنچه ممتنع است باشد و این قولی مبرهن است
و اگر کسی گوید که این عالم مصنوع است و مر صانع او را بر این صنع قدرتست
و هر که چیزی تواند کردن همچنان دیگری تا بی‌نهایت تواند کردن
نیز ممکنست که همچنین عالم مر خدای را بینهایتست چون بودش همچنین
عالمهای بینهایت اندر حد امکانست جواب ما مر او را آنست که گوئیم
گروهی از حکمای فلاسفه این قول گفته‌اند و ما اندر کتاب بستان العقول
جواب آن گروه اندر این معنی داده‌ایم و بدین جای از این کتاب قولی کوتاه
و کافی بگوئیم اندر این معنی و آن قول آنست که بگوئیم دو لابد است که معدودی
اعنی آنچه عدد بر او افتد بینهایت باشد و مر آنرا عدد نشمرد و معدود
متناهی باشد پس بدین قول واجب آید که آن عالمها که عدد آن بدعوی
او بینهایت متناهی باشد بدانچه همی عدد بر آن او فتد و این عالم که
ما اندر اوئیم یکی از آن عالمها باشد و جملگی آن عالمهای این عالم که ما
اندر اوئیم کمتر از آن باشد بعدد که با این باشد و محال باشد که چیزی که
جزوی از او جدا شود با آن جزو خویش همچنان باشد بزرگی و بسیاری
که بی او آن جزو باشد که این از او یکی است و اندر نفس شناختن این

از هدایت الهی است بی تعلیم پس روا باشد که آن عالمهای بی‌نهایت
بی این عالم که ما اندر اوییم بی‌نهایت باشد بلکه بی‌نهایت باشد کم یکی
و عقل مر این سخن را منکر نشود و آنچه از او چیزی کم شود بی‌نهایت
نباشد و اگر آنکس گوید که بی‌نهایت را شمار نشمرد و مر بی‌نهایت را بانهایت
بپیماید و جملگی آن عالمها بی‌نهایت و این عالم با نهایت پس روا
نباشد که جملگی آن عالمها مجد باشد بدین این عالم از آن کمتر شود جواب ما
مر او را آنست که آن عالمهای بی‌نهایت که تو همی دعوی کنی یکان یکان
و هر یکی از آن بذات خویش عالمی است همچنین با چیزی دیگر است تا چاره
گوید هر یکی از آن همچنین عالمی است آنگاه گوییم بحکم تو اقرار کردیم که
گفتی مر بی‌نهایت را بانهایت بپیماید و نتیجه از این مقدمه آن آید که با نهایه
نیز بی‌نهایت نباید و چون هر یکی از این عالمها با نهایت و معدودست
روا نباشد که از جمله شدن آن اگر بسیار باشد بی‌نهایت و نامعدود
باشد چه اگر روا باشد که از با نهایتها بی‌نهایت آید نیز روا باشد که بی
نهایت را با نهایت بپیماید از بهر آنکه جمع شدن بی‌نهایت از با نهایتها نیز
بهبود نیست مر او را بفراز آوردن چنانکه پراکنده شدن با نهایت شمردن
آن بهبود نیست بجدا شدن پس درست کردیم که محالست که معدود بی‌نهایت
باشد و ظاهر کردیم که اندر حد امکان نیست بودن عالمها بی‌نهایت و آنچه
اندر حد امکان نیاید محال باشد و بودش محال محال باشد پس محالست
گفتن که عالمها بی‌نهایت با آنکه قول کسی که گوید هر که چیزی تواند

کردن همچنان بی‌نهایت کردن تواند کردن نه درستست از بهر آنکه
نه هر که یکمن بار بر تواند گرفتن صد من بر تواند گرفتن تا بی‌نهایت
رسد و چون این عالم مصنوعست معدود و با نهایت بذات خویش
و کمتر آنچه اندر این مصنوع همی حاصل آید و آن نفوس مردمست به
حرکات مکرّر و تکرّر بر اشخاص است بر این جوهر که بر فعلِ بی‌نهایت مر
حرکت و تصویر را پذیرنده است و آن جوهر جسمست این حال دلیلست
بر آنکه مر صانع این را بر بهتر و بیشتر از این قدرت نیست که مصنوع بار
که مبدع حقست عقل و نفس است که جوهرهای ناشا هند و این عالم
مصنوع مبدع نیست بلکه مصنوع مبدعست و خللها که اندر مکوّنات
عالمی که زیر فلک قمر است همی او فتد از غلبهٔ طبایع بر یکدیگر و تباه
شدن اشخاص صورت یافته بدان سبب و باز ماندن آن از رسیدن به
کمال خویش و غلبهٔ اهل باطل بر اهل حق و نصرت نایافتن اهل حق
جز بزمان دراز بر اهل باطل و بسیاری چیزهای ناتمام و مفسد و
و اندکی چیزهای تمام و مصلح و پدید آمدن پیغمبران علیهم السلام که
صلاح عالم اندر ایشانست و گفتن مر خلق را که چنین کنید و چنان کنید
و عاجز آمدن ایشان از قهر مفسدان جز بتدریج و روزگار همه گواهها
بر درستی آنکه این مصنوع که عالمست از صانع خویش بر غایت قدرت
او بودش یافتست و اگر این عالم از این بزرگتر بودی فساد اندر او بیشتر
از این بودی که هست و چون حال این اگر نیز جز این بودی خلل مضاعف

گشتی و دلیل بر درستی این قول از مصنوعات نفوس جزوی شاید گرفتن
چنانکه اگر کسی از ما سرای سخت بزرگ بکند و بسیار کهتر از اندر او
جای سازد اگر خردمندی اندر آن سرای شود و بعضی از آن ویران
شده باشد و اهل آن سرای ویران شده بضرورت افتاده باشند حکم
کند بر آنکه مر خداوندان آن سرای را ممکن نیست که مر جملگی آن سرای را آبادان
دارد و گوید که اگر این بنا از این خردتر بودی مر آن را آباد داشتن از این آسانتر
بودی و حکم نکند که چون این مرد بر کردن چنین سرای قدرت داشت واجب
آید که چنین سرای مر او را بسیار باشد و لیکن چنین قولها اگر وهمی گفتند
که مبدع حق را نشناختند و سخن از گزاف گفتند و چون از راه این خدای
تعالی راه نجستند گمراه شدند و مر مبدع را صفت مبدع دادند و چون
نیارستند که مر تقصیر و خلل را که هست بمبدع حق نسبت کردندی به
ضرورت مر تقصیر را تو هیر نام نهادند و مر خلل را کمال گفتند و حد علم
تصوّر متصوّر است مر چیز را چنانکه آن چیز است و هر که مر چیز را جز چنان
تصور کند که هست جاهل باشد و شکی نیست اندر آنکه اندر زیر دست بودن
جاهلان مر عالمان را صلاح عالمست کلی و چون این است غلبهٔ جاهلان بر عالمان
فسادی باشد کلی مر عالم را و بدین روی فساد ظاهر شده است اندر عالم از
صلاح و این فساد از مردمست که او مقصود است از این مصنوع که عالمست
چنانکه خدای تعالی همی گوید ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ
لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ و قهر کردن صانع این مصنوع مر

که فساد عالم از اوست بمیانجیان چه از طبایع بوباها و طاعون و قحط
و جز آن و چه بفرستادن پیغمبران و ظفر دادن مر ایشان را علیهم السلم
بر جهّال دلیلست بر آنکه قهر او مر ایشان را اخذلهم الله جز بدین وجها
ممکن نیست بدیشان رسانیدن و صانع که مصنوع از او بمیانجی آید
نه مبدع حق باشد و آنچه نه مبدع باشد از ابداع عاجز باشد و آنچه
عجز بر او لازم باشد خلل اندر مصنوع او روا باشد چنانکه خلل اندر
عالم حسی و جزویات او روانست و ممکن نیست که ملک صانع عالم
جسمی که خلل اندر او ظاهرست بی‌نهایت باشد و این سخن بی تمیزانست
که از یکدیگر بتقلید پذیرند چنانکه خداوند کتاب دواح و املاک
گرفتست مر این سخن را بتقلید از حکیم ایرانشهری که مؤلف کتاب دلیلست
بر این معنی و خداوند کتاب دواح و املاک گفتست که مر باری را اوّلیّتهای
بی‌نهایتست و هر اوّلیرا ثانیهای بی‌نهایتست و هر ثانی را علمهای بی‌نهایت
و هر که اندر علوم ریاضی شروع کرده است و علم هندسه را ممارست
کرده است داند که این سخن محالست پس گوییم که آنچه خدای تعالی دانستست
که باشد یا نباشد و سوی او عزت قدرته آن بودنی واجب الوجودست
و سوی ما ممکن الوجودست و آنچه ممتنع الوجودست معلوم نیست سوی
خدای تعالی و مجهول و معدوم مست بدانچه عینی نیست که اشارت پذیرد
اما بباید دانستن که ایجاد حق ابداعست و آن خاص فعل باریست و آن فعلیست
بی هیچ آلتی و میانجی از آنچه آن فعل بر چیزی نیفتادست و فعلی که آن بر

چیزی او قدیم با آلت و میانجی باشد و از مبدعات باشد نه از مبدع
حق باشد و ایجاد نفوس جزوی از نفس کلی بمیانجی جسم و پدید آمدن
نفس جزوی بعلم محسوسات بمیانجی حواس ظاهر است و محسوسات
مر اورا بر معقولات دلیل است و حواس باطن مر اورا آلت بر اندر
یافتن مر آن را و بی این میانجی نفس جزوی بکمال علی نرسد و رسیدن
او بکمال علی مانند شدن اوست بعلم بصانع خویش و مانند شدن
مصنوع بصانع خویش جز بیاری صانعی که آن برتر از هر دو باشد نباشد
چنانچه نفس جزوی همی مانند کلی خویش شود بیاری عقل که او
اثر باری است و برتر از نفس کلی است و صانعی که برتر از او صانعی نیست
مصنوع او مانند او نباشد بلکه بغایت کمال فرود بیان باشد چنان
که عقل بغایت کمال است از نفس و آنچه فرود اوست و عقل مر ابداع را
تصور نتواند کردن و جواب آن سؤال که گفتند چرا خدای چون خویشتن
نیافرید بر درستی این قول که ما گفتیم که صانعی بمانند خویش نتواند
پدید آوردن مگر بیاری صانعی که از هر دو برتر باشد گواست و
جواب این سؤال آنست که گوییم چیزی مانند خویش جز بیاری چیزی
که برتر از او باشد نتواند پدید آوردن و برتر از مبدع حق هیچ چیزی
نیست پس ممکن نیست که مبدع مانند مبدع حق باشد آنگاه گوییم که الهام
که آن وحی است آغاز تعلیم است یعنی نخست معلمی آنکس باشد که وحی
بدو آید چنانکه ابداع آغاز تصویر است چنانکه مر مبدع را ابداع نیست

بلکه تصویر است مر کسی را که بدو وحی آید و وحی کردن نیست بلکه تعلیم است
و چنانکه تصویر جز بر چیزی صورت پذیر نباشد و اثر بی میانجی اثر کننده
اثر پذیر میانجی باشد تعلیم جز بقول نباشد و آن رساننده علم باشد اندر او
گفتار بکسی از کسی که مر آن علم را اندر او گفتار پذیرفته باشد و گفتار معلم
اندر علم پذیر بمنزلت اثر باشد از مؤثر اندر اثر پذیر و موجودی که وجود او
بمیانجی باشد نه چون موجودی باشد که وجود او بی میانجی باشد از آنست که
مبدع از ابداع عاجز است و پیغمبر که وحی بالهام بدو رسید از الهام اندر
دیگری را عاجز است و مر امت را پیغمبری نتواند آموختن چنانکه مبدع همی مخلوق
پدید آورد نه مبدعی دیگر بلکه پیغمبر مهیا کننده است مر امت را از بهر پذیرفتن
وحی را اندر آن پذیرا آیند ایشان مر آن را تا شایسته شوند مر عنایت الهی را که آن
وحی و الهامست و هر که از امت مر نفس خویش را پرهیز و تبعیت و تعلیم بر دلیل
عنایت الهی سوی او گراید و اندر یافتن جویندگان علم مر اشارات او و رموز او را
که اندر کتاب خدایست بصفوت ذهن و ذکای خویش دلیل شدن
عنایت الهی است بدیشان تا یکی از ایشان بدانجای رسد که مر تأویل الهی را
از آفرینش بر تواند خواندن و او پیغمبر خدای باشد بخلق دیگر گوییم که مر نفس را
اعتدال اجزای طبایع تا بدان پیوسته شود نخست علامتی است از علامتهای که وجود
او حقیقی بدان خواهد بودن بعد از آنکه وجود او بامکانست اندر آن نفس
ابداعی که مر آن را منزلت کلی است بر جزویات این جواهر و حواس ظاهر و باطن و
معلمان الهامی و تعلیمی و نوشته‌های الهی و همه میانجیان اند میان او و میان

مبدع حق تا بکمال خویش رسد و اگر کسی جز چنین تصور کند و گمان برد که
ممکن بودی که نفس جز بدین ترتیب و تدریج بکمال خویش برسیدی او مر
حکمت صانع حکیم را منکر شده باشد و خاطی و جاهل باشد از بهر آنکه حکیم
نباشد آنکس که مر کاری را که آن را بآلت و بی میانجی بتواند کردن بمیانجی و آلت
کند و اگر مر آن صانع را که کار بمیانجیان و آلت کند مبدع داند نیز خاطی
و جاهل باشد از بهر آنکه مبدع حق بدانچه صنع اوست نه بر چیزیست بلکه ابداعست
از میانجی و آلت بی نیاز است اندر اظهار صنع خویش و لله الحمد
— قول بیست و سیم — (اندر اثبات مخصص بدلیل مخصص) هر چیزی که
معلومست مر او را صورتی نیست از بهر آنکه حد علم تصور نفس است مر
چیز را چنانکه هست و آنچه مر او را صورتی نیست معلوم نیست و هر چه
مر او را صورتست مر او را مصوری لازم آید پس واجب آید که مبدع حق را
صورت نیست بضرورت از بهر آنکه او مصور نخستین است و چاره نیست
از اثبات مصوری که مر او را صورت نباشد از بهر آنکه هر مصوری را صورت
باشد مصور آن نهایت باشد مصور باز پس پدید نیاید و مصور باشد بی
پیداست و آن نبات و حیوانست که با صورتست و دیگرها همی صورت کند و
چون درست شد که مر مبدع حق را صورت نیست درست شد که او سبحانه معلوم
نیست با آنکه عقل او را بضرورت ثابت کند بدانچه اندر ذات خویش همی یابد
از اختصاص بصورتی که بدان مختص است و مر او را از آن گذشتن نیست و آنچه
بصورتی مخصوص باشد مر او را مخصصی لازم آید آنگاه گوییم که هر چیزی که

مر او را صورتی هست کز او بدان صورت فعلی همی آید که آن فعل از او
جز بدان صورت نیاید مر او را مصوری لازمست قصدی و این قول ایدون
واجب شد گفتن که چیزهاست که مر او را صورتهاست کز آن فعلهایی
همی آید که آن فعلها جز بدان صورتها نیز نیاید جز پاره سنگ یا گل
که بر شکلی باشد که مر او را بدان صورت کسی بقصد نکرده باشد بلکه
آن صورت مر او را بسبب جدا شدن دیگر اجزا باشد از او بمجاورت اجزا
آن پس از او بدان صورت فعلها آید که همان فعلها از او جز بدان صورت
نیز بیاید چنانکه اگر سنگ چهار سو باشد که آن را بشکند و اندر ترازو
نهند هم گرانی خویش را از زمین برگیرد و اگر بآب اندر افتد بآب فرو
شود و اگر این سنگ گرد شود یا دراز شود یا کوفته شود یا خرد شود
هم این فعلها از اجزای او که بدیگر شکل شده باشد بیاید و مصورات
قصدی اعنی آنکه قصد مصور اندر صورت او پیداست بر دو گونه است
یکی از او آنست که اگر صورت از او برخیزد عین آن صورت پذیر باطل شود
بر مثال شیشه که مر آب را بدان صورت که دارد اندرون خویش نگاه دارد
و بنگرندگان بنمایدش و جز بدان صورت از او آن فعل نیاید و آن
صورت مر او را بتجویف و تنگی و پاکی گوهر است پس مر او را مصوری
لازمست از بهر آنکه نه آبگینه همه شیشه است ولیکن اگر صورت
شیشگی از او برخیزد صورت آبگینه باطل نشود و دیگر از مصورات
آنست که اگر صورت او از او برخیزد عین او باطل شود بر مثال آتش

که عینِ او سوزنده و روشنست کز او بدین صورتها فعلها همی آید که
آن فعلها از او جز بدین صورتها نیاید پس مر او را مصوّری لازمست از
بهر آنکه نه هر جسمی آتش است ولیکن اگر صورتِ آتش از او برخیزد عینِ
او باطل شود **وچون حال اینست** گوئیم که مصوّرات آنچه بیرخاستنِ
صورتِ او از او عینِ او باطل شود عینِ او با صورتِ او وجود یافتست
و صفتِ او مر او را جوهریست نه عرضی است یعنی که چیزی نبوده است
ثابت العین نام او باید بصفت کرده آید چون آفتاب و دیگر کواکب و
چون افلاک که جوهرِ او اندر صورتهای خویش غرقه شده است و آنچه
وجودِ جوهرِ او بظهورِ صورتِ او باشد مر جوهرِ او را بی صورتِ او
وجود نباشد چنانکه وجود جسم بوجودِ طول و عرض و عمق است و
فعلی کز این جوهر بدین صورتها همی آید و آن از او انفعالست و تشکّل و
تصوّر جز بدین صورتها که دارد نیاید پس لازم آید که مر این جوهر را
مخصّصی هست که مر او را بدین صورت مخصّص کرده است از بهر آنکه هر
جوهری جسمست و چون جوهرِ جسم که جملگی آن بدین سه صورتِ
متّفق مخصّص است بچهار قسمت و هر قسمی از آن با آن صورتِ پیشین
یک صورتِ دیگر دارد کز هر یکی بدان صورتِ دوّم که یافتست همی
فعل آید بذاتِ خویش و انفعال همی پذیرد از یارِ خویش که آن فعل
و انفعال جز بدان صورت از او اندر او نیاید درست شد است که مر هر
قسمی را از اقسامِ این جوهر با صورتِ اوّلیِ او بدین صورتهای دوّم

مخصّصی مخصّص کرده است از بهرِ آنکه همه جسم نه آتش است و نه همه آبست
و نه همه هواست و نه همه خاکست امّا فعلی که از آتش همی پدید آید
بدان صورت که دارد چون تیز و گرم شدنِ اوست از هوا و خویشی پذیرفتنِ
اوست از آب و جز آن و همچنین هوا بصورتیست از نرمی و گشادگی که
بدان مر آتش را یاری دهد و مر آب را بجنباند و مر بخار را باز دارد از فرو
شدن بید و تا آبِ تلخ و شور بتجزیه اندر او خوش و گوارنده شود و شکلهای
زیاد مشکّل شود یعنی بگیرد هر شکلی که آری از نبات و حیوان اندر آید
و اندر تجویفِ همه مجوّفات بشکلِ جوفِ او شود و هیچ چیز را از شکلِ
از شکلِ او باز ندارد و همینست حالِ دیگر اقسامِ جسم کز هر یکی بدان
صورت که دارد هم فعل همی آید و هم انفعال **آنگاه گوئیم** که جسم با این
صورتها که یافتست مخصوص است بانفعال و حقیقتِ انفعال پذیرفتنِ
حرکتست پس لازم آید بدلالتِ وجودِ این جوهرِ منفعل که مر مخصّصِ این
جوهر را بدین خاصیت که یاد کردیم جوهری دیگر باشد که آن جوهر
مخصوص باشد بفعل و حقیقتِ فعل دادنِ حرکتست از فاعل مر منفعل را
و حرکتی که جملگی جسم بدان متحرّکست و آن انضمامِ عالمست از همه
حواشیِ خویش بر مرکزِ عالم که آن میانهٔ فلکست و شرحِ آن اندر این
کتاب پیش از این گفته شده است بر درستیِ این قول که اندر ایجابِ این
جوهرِ متحرّک حرکت بجنبش این جسمِ کلّی را گفتیم گواست و نیز آنچه بیشتر از
مردمان از این حرکتِ کلّی که جملگی اجزایِ جسم بدان متحرّکست و بر مرکز

بدان تکیه کرده است غافلند و بر ایشان مشتبه شده است که محرّکِ
اشخاصِ جزوی از نبات و حیوان چیست و همی گویند که جنبانندهٔ این
جزویات خداست و اقوالِ مختلف اندر این معنی بسیار شده است و هر که
اندر شخصِ خویش بچشمِ بصیرت بنگرد مر او را بکلیّتِ او از نخست به
حرکتهایِ کلیّاتِ عناصر متحرّک بیند یعنی آنچه از آن خاکیست سوی مرکز
گراید و آنچه از او آبیست بخار از او سویِ هوا همی بر شود و آنچه آتشیست
سوی حاشیتِ عالم همی گریزد و بخارات را با خویشتن همی برد و آنچه
هوائیست سویِ کلِّ خویشتن همی گراید آنگاه با این حرکاتِ قسری که مر
آن را همی طبیعی گویند و ما پیش از این درست کردیم اندر این کتاب اندر
قولی که بر حرکت گفتیم که آنچه مر او را همی طبع گویند قسر است بحقیقت
مر شخصِ خویش را بجوانبِ مختلف متحرّک بیند بحرکتِ ارادی که آن
شریفتر از حرکتِ طبیعی است بداند که حرکتِ ارادی مر نفس راست از بهر آنکه
چون نفس از شخص جدا شود مر شخص را حرکتِ ارادی نماند و اجزایِ طبایع
که مر آن را همی نفس اندر شخص جمع داشت پراکنده شوند و چون بداند که
این حرکتِ شریفتر مر نفس راست بداند که حرکتِ اجزایِ عالمِ جسمی که آن
قسر است از نفس است از بهر آنکه قهر بر مقهورات جز بارادتِ مر یابنده
و چون مر یابنده نفس است درست شد که حرکتِ قسری مر طبایع را از اوست
و بدین شرح ظاهر شد که آن جوهر که محرّک مخصّص است و انواعِ حرکت مر
او راست نفس است و وجودِ این جوهرِ منفعل که جسمست وجودِ او دلیلست

و اندر آفرینش پیداست که چون حیوان غذا یابد بر آمد نبات غذا دهنده
آمد و چون غذا یابنده پس از غذا دهنده پدید آمد لازم آید که حرکت
یابنده پس از محرّک پدید آمده است تا خبری شرفی باز ماند یا هر دو
و اختصاصِ این جوهرِ منفعل که جسمست بقبولِ حرکت و تشکّل دلیلست
بر اختصاصِ جوهرِ فاعل بتحریک و تشکیل از بهرِ آنکه تخصیصِ جوهر
پذیرندهٔ حرکت و شکل از مخصّصِ او مر آن را بدان بی ایجادِ جوهری
مخصّص بتحریک و تشکیل عبث باشد و باری سبحانه از عبث بریست چنانکه
که گفت **أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ** و دیگر جای
گفت **وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ** و چون ظاهرست
که مر حرکاتِ اشخاصِ حیوان بنفس است لازم آید که نفس ینبوع الحرکاتست
و حرکت مر نفس را صورتیست جوهری که اگر آن صورت مر او را نباشد
عینِ او باطل باشد چنانکه اندر صورتِ آتش گفتیم **پس گوئیم** که اگر حرکت
پذیر نباشد حرکت نباشد از بهرِ آنکه حرکت عرضی است که بدارندهٔ
آن جسمست و اگر حرکت نباشد نفس نباشد و از این دو مقدّمه نتیجه
آن آید که اگر جسم نباشد نفس نباشد و بدین شرح ظاهر شد که علّتِ
وجودِ نفس پیوستنِ اوست بجسم و تا نفس بجسم نپیوندد مر او را وجود
نباشد چنانکه پیش از این گفتیم در این کتاب و چون ظاهرست که نفس
ینبوع الحرکاتست و حقیقتِ حرکت فعلست اندر جسم نه اندر چیزی دیگر
و اگر نفس نه محرّک باشد نه نفس باشد جسم که او قابل الحرکاتست علّتِ

تمامی نفس باشد و جسم بدین روی صورتی باشد از صورتهای نفس
که از نفس جز بدان صورت این فعل که حرکتست نیاید همچنانکه هوا بر
این تقدیر صورتیست از صورتهای آتش کز آتش فعل او که آن روشنی
دادن و گرم کردنست جز بدین صورت که او هواست همی نیاید پس هوا
صورتیست از صورتهای آتش و هر یکی از طبایع نیز صورتی دارد از
بار خویش پس آن صورت ذاتی خویش یابی که همچنانکه هوا از ذات خویش
صورتی دارد نرمی و رقت هوا نیز از آتش و آب و خاک صورتها دارد
بجای دادن مر اشخاص خاکی را و جنبانیدن مر آتش را و بره دادن مر روشنی
و گرمی او را اندر خویشتن که اگر این دیگر اجسام نباشد از هوا این فعل
اندر ایشان و اندر او بدیشان همی آید نیاید پس ظاهر کردیم که بدین روی
مر طبایع را از یکدیگر صورتهاست و جسم مر نفس را صورتست و با آغاز این
قول گفتیم که آنچه از او بصورتی فعلی آید که جز بدان صورت آن فعل از
او نیاید مر او را مخصص واجب آید و چون حال اینست که نفس جوهریست
و حرکت از او جز اندر جسم بدید نیاید واجب آید که مخصص نفس بحرکت
مخصص جسم باشد بقبول حرکت و مر مخصص ابداعات خویش اختصاصی
نباشد البته و آنچه مر او را بصورتی اختصاصی نباشد کز آن نتواند که چیزی
مر او را صورت نباشد و آنچه مر او را صورت نباشد معلوم نباشد
پس بدین مقدمات که یاد کردیم درست شد که مر مبدع حق را صورت نیست
و او معلوم نیست بطریق اثبات حق محض و بس و دلیل بر درستی این قول

آنستکه فعل باری که او مخصص نفس و جسمست اندر جسم نیست و
آنچه فعل او اندر جسم نباشد مر او را حرکتی نباشد و آنچه مر او را عرضی
نباشد از اعراض و نه حرکت و نه صورت کز او و بدان فعل آید او جوهر
نباشد پس باری سبحانه و تعالی جوهر نیست بل مجوهر الجواهرست
از بهر آنکه درست کردیم که جواهر بصورتهای خویش کز ایشان بدان
فعل آید مخصوص شدند از مخصصی که مر ایشان را مخصوص کرده است
بر آن و مر آن را خود صورتی و مخصصی نیست و نیز عقل جز فاعل را
و منفعل را چیزی نداند و فاعل ینبوع الحرکاتست و منفعل
قابل الحرکاتست از بهر آنکه حرکت فعلست پس نفس جز بپرورش
بسیار و ترکیب و تصفیت از عقل یابد باثبات مبدع حق نرسد
و نتواند تصور کردن که آنچه او نه متحرک باشد و نه محرک و نه ساکن
حق باشد و آنچه علم توحید برتر از همه علومست و مر نفس را خو به
کردن دادن مر علمای دین حق را و بتدریج بدین منزلتها بر آمدن
بدین علم رسیدن نیست و این کاری دشوارست مگر بر نفوس که
بعنایت الهی مخصوص شوند و علت اختصاص نفس بدین عنایت
صبر او باشد بر آموختن و متابعت حکما چنانکه خدای تعالی همی گوید

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَوٰةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

و حکما دانند که حقیقت نماز متابعت امام باشد که او بعلم پیش
از قوم باشد و بیشتر از مردمان مشرک شده اند یعنی با خدای انباز

گرفته اند بدانچه مر خدای را بصفت مبدعات و مخصصات او همی
دانند و چون کسی از علم توحید بحق سخن گوید و صفات نفسانی و
جسمانی را از او نفی کند مر آن را منکر شوند و منکر پندارند و اگر گوید
خدای بصفت عقل است دانا و بصفت نفس است جنباننده و صورتنگر
اجسام بدان بگروند و دل بدان خوش دارند و این چیزی نباشد مگر
مر مخلوقات و مبدعات را با خدای انباری دادن و این شرک باشد
و مر این گروه را همی خواهد خدای تعالی بدین قول که همی گوید ذلکم
بِأَنَّهُ إِذَا دُعِيَ اللّٰهُ وَحْدَهُ كَفَرْتُمْ وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلّٰهِ
الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ و این خواستیم که بیان کنیم اندرین قول بجدا کردن مخصص از مخصوص

قول بیست و چهارم اندر معانی بود و هست و باشد

بود نامی است که برافتد بر چیزی که حال او گذشته باشد و زمان
او گذشته چنانکه گوییم سقراط بود و دی و پریر و پارو پیرار بود
و هست نامی است که بر او افتد بر چیزی که حال او حاصل باشد چنانکه
گوییم احمد هست و امروز و امسال هست و باشد نامی است که بر او افتد
بر چیزی که همی خواهد آمد چنانکه گوییم مر محمد را فرزندی تا
و فردا روزی باشد پس بود و باشد بر چیزهایی او فتد که حال او
گردنده باشد و گشته باشد و هست نامی مشترکست میان چیزهای
ثابت الحال و زایل الحال و آنچه حال او گردنده است جز جسم چیزی
نیست کز او نیز زمانست و چیزهای جسمانی و همه چیزها از او و بدو

باشد همی اندر آیند و بر خط هست همی گذرند و بدو مجرای بود
همی بیرون شوند و شکی نیست اندر آن که هر چه بود است بر هست
گذشته است و بسبب گشتن حال مرورا همی بود گویند چنانکه گویند
فلان بود و پیش از آنکه نام بود بر او افتد بگشتن حال حاضر او هست
بود و تا اندر منزلت هستی در نیامد بمنزلت بود نرسید و چون همی
نرسیده بود آنچیز اندر محل باشد بود بدانچه بودنی بود و آنچه مر
او را اندر محل باشد بود است موجود نیست مگر بحد امکان
چنانکه گوییم مر این درخت را باری باشد و آنچه بودش او اندر حد امکان
باشد بهستی نتواند آمدن مگر بیاری کز آن هست باشد یعنی وجود
او واجب باشد نه ممکن یعنی بودنی نباشد تا مر آنچیز را کز اندر محل
باشد هست بمحل هستی آرد تا چون حال گردنده بر او بگذرد از چیز
هستی سوی محل بود شود و آن هست که او واجب الوجود باشد مر
ممکن الوجود را واجب الوجود گرداند اگر او از محل امکان الوجود اندر
حیز وجوب الوجود آمده باشد بمحل امتناع الوجود برسد بر مثال
مرغی که امروز هست و واجب الوجود است و مر مرغی دیگر را که اندر
خایه است و بمنزلت ممکن الوجود است همی اندر حیز هست آرد که آن
وجوب الوجود است لاجرم آن مرغ باخر کار خویش اندر محل بود شود
و ممتنع الوجود گردد از بهر آنکه آن مرغ نیز از محل امکان الوجود اندر
منزلت وجوب الوجود آمده بود چنانکه گفتیم و اگر آنچیز که ممکن الوجود

همی واجب الوجود گردانند از محل ممکن الوجود اندر منزلت واجب
الوجود نیامده است روا نیست که او ممتنع الوجود شود البته و بر او
حکم بود بحقیقت نیفتد چنانکه حکم باشد نیز بر او نیفتاده است از
بهر آنکه این دو حال اعنی بود و باشد بر دو طرف هست ایستاده اند
و بدین شرح ظاهر شد که آنچه بوده است بر هستی گذشته است و آن
در باشنده اندر آمده است و بگشتن حال هستی از او نام بود بر او افتاده
و از او جز حدیثی نمانده است و ذات او حدیثی گشته است چنانکه
خدای تعالی همی گوید **فجعلناهم احادیث ومزقناهم کل ممزق ان فی**
ذلک لآیات لکل صبار شکور و آنچه امروز اندر محل باشد نیست
پس همه بودها نیست بوده است و هست شده است و چون هستی از او
بگذشته است نام بود بر او افتاده است و نام نیست بر عینی نیفتد مگر به
اضافت بچیزی که آن هست چنانکه گوییم فردا نیست و این نفی زمان
نا آمده است بنسبت زمان حاضر که امروز است و اضافت آن فایت
بدینکه اندر محل هست است و اگر این حاضر نبودی آن غایب که او نیست است
نام نیافتی پس هستی چگونه یافتی و هست نامی است افتاده بر جوهری و
عینی که حال او گشته نیست ناسزاوار شود مر نام بود را و بودنی نیست
ناسزاوار شود مر نام باشد را و این نام اعنی نیست نیفتد مگر بر جوهری که
مر او را اضافت کند با زمانی و حال حاضری و این نام بر جسمانیات جز
بر سبیل مجاز نیفتد از بهر آنکه هست مر چیز جسمانی را بسبب حصول او گویند

اندر اکنونی از اکنونها و هر اکنونی زمانی حاضر است و نقطه نا
متجزی است و نهایت زمان گذشته است و آغاز زمان آینده است و زمان
گذشته همه اکنونها بوده است و همه بر نقطه هست گذشته است
و از او در باشنده اندر آمده است پس پیدا شد که هست جسمانی که او اندر
زیر نقطه اکنون است از نیست آمده است اعنی اندر محل باشد بوده است
و چون نقطه اکنون گذرنده بود شود و مر او را نیز هست نگویند و
هم بوده و هم باشد بر دو طرف هستند و هر دو چون اضافت ایشان
به هست کرده شود نیست آیند **پس ظاهر کردیم** که هست جسمانی از نیست
آمده است و همی نیست شود بشتاب بدانچه بدین نقطه نامتجزی که
او اکنون است گذرنده است و آنچه از نیستی بهستی آمد مر او را هست کننده
لازم آید که او از محل باشد و امکان اندر هستی و وجوب نیامده
باشد چنانکه اندر هستی مرغ و هست کردن او گفتیم مر آن مرغ را
که اندر خایه اندر محل امکان است از بهر آنکه اگر هست کننده باشد که
جسمی اندر محل بوده باشد اعنی روزی ممکن الوجود بوده باشد
و مر او را نیز هست کننده بباید که از محل باشد سوی حیز هست بیرون
آورده باشدش **پس درست کردیم** که مر جسم را که حال هستی بر وی همی
گذرد و بوده همی شود و اندر منزلت هستی از محل باشد همی آید
هست کننده هست که او نه جسم است و چون نه جسم است اندر محل باشد
نبوده است و چون اندر محل باشد نبوده است اندر منزلت بود نشود

البته بدانچه هستی از او نگذرد از بهر آنکه بوده نشده است چون
چیزهای جسمانی بلکه هستی است ابد الابدین و دهر الداهرین **آنگاه**
گوییم که چون درست کردیم که هر بوده اندر محل هست بوده است و اندر
حیز هستی از محل باشد آمده است و امروز هم ایدر حال موجود است
که آنچه اندر محل هست اندر منزلت امکان است و آنچه اندر منزلت امکان
باشد حد آن باشد که روا باشد که هست شود و روا باشد که هست نشود
از بهر آنکه ممکن الوجود میانجی باشد میان هستی و نیستی که او را وجوب
و امتناع گویند منطقیان بر مثال درختی که اندر دانه خرما مجد
امکان باشد که اگر مر او را خاک و آب بسپارند چنانکه بباید از او
درختی بیاید و اگر آتشی مر آن را بخورد آن از او بوجود نیاید نه
چون درختی که حاصل است و واجب الوجود است و از بهر آن چنین است
که ممکن الوجود اندر حد قوت است و آنچه اندر حد قوت باشد آمدن
او از آن قوت بفعل خویش بواجب الوجودی باشد که مر او را خواست
و ناخواست باشد و آنچه بیرون آمدن او از حد قوت که آن امکان الوجود است
بحد فعل که او وجوب الوجود است بچیزی دیگر متعلق باشد که مر
او را دو فعل متضاد باشد چون خواست و ناخواست و نفی و اثبات و
ایجاد و اعدام سزاوار باشد که گوییم او میانجی است میان وجود و
عدم و آنچه بودش او ممکن است اندر زمان حاضر نیست و آنچه از جسمانیات
واجب الوجود است چون مر حال حاضر او را هیچ ثباتی نیست و اکنونها

بر او پس یکدیگر رونده است بشتاب و هر اکنونی که از هست بود
همی شود هستیهای او بوده همی شوند و بوده نیز نیستست چنانکه
شرح آن پیش از این گفتیم و هر اکنونی که آن نام جزو زمانست چیزی
نیست مگر حال حاضر جسم و بی ثباتی او بدانست که جسم متحول الاحوالست
و محرکات کلی بر او مسلط است بدانچه ایجاد او از نیست بوده است و اجزای
او مقهور است **و دلیل** بر مقهوری جسم آنست که همه یک جوهر است و اجزای
او اندر مکانهای مختلف ایستاده اند چه بسبب طبایع مختلف که یافته اند
چنانکه طبع بعضی از جسم گرم و خشک و بر حاشیت عالم ایستاده است
و طبع بعضی از او سرد و خشک و اندر مرکز عالم ایستاده است و قسمهای
دیگر از آن نیز بحکم آن طبایع که یافته اند اندر محلهای سزاوار خویش
ایستاده اند و چه بدانکه جزوهای هر قسمی از این اقسام با آنکه همه
بر یک طبع است اند محلهای مختلف و افتاده اند چنانکه از آتش که او
گرم و خشک و همگی او مر حاشیت عالم را همی جوید تا از مرکز عالم
همی گریزد بعضی بر سطح بیرونیست از کره خویش که آن همی مر فلک را
بساود و بعضی اندر سطح اندرونیست از کره خویش که آن همی دایره
هوا را بساود و بعضی از او اندر این دو میانهاست و محلهای ایشان
مختلف و جزوهای آتش همه بیک طبع اند و حرکت جزوهای که
طبع ایشان یکی باشد سوی محلهای مختلف نباشد و اندر محلهای
مختلف جز بقهر قاهری **و چون** مقهوری جسم ثابت کردیم لازم

آید که حال او متحول باشد بخاصه چون وجود او از اصل بتحویل
بوده است از حال نیستی بحال هستی و از حال بی صورتی بحال صورت پس
بدین شرح ظاهر کردیم که همه جسمانیات هستیها اند که نیستی آن
بر دو طرف ایستاده است چنین که همی بینیم که حال حاضر بر آن همه
گذرنده و بوده همی شود و ابطال جزو یکی بر جسمانیات گذرنده
و هر نابوده هست همی شود و از آن هستی بوده همی شود دیگر حال
حاضر را و که آن اکنون نامست دلیلست بر آنکه همچنین بوده است حال کلی
جسم اعنی واجب آید که جسم بکلیت خویش با آغاز بودش اندر اکنونی
او فتاده است که پیش از آن مر او را اکنونی نبوده است و آن آغاز آمدن
او بوده است بکلیت خویش از محل باشد بمحل هست تا مر جزویات
او را امروز حال همی اینست که می بینیم و گفتیم اعنی که هرچه همی
بودش باید از جزویات با آغاز اندر اکنون نخستین او فتد تا اکنونها
بر بادت پذیرفتن و بالیدن او و سپس از آنکه اکنون نخستین بگذشتن
گیرد وچون درست کردیم که جسم بکلیت خویش از محل باشد اندر
چیز هست آمده است ناچار سوی بود همی بیرون خواهد شدن و
نیست شود و رفتن جزویات او بر این منهاج بر درستی این قول ها
و نیز ظاهر شد بدین که این هست که نیستی بر دو طرف او ایستاده است
اندر این محل بذات خویش نیامده است از بهر آنکه چیز از نیستی به
هستی جز بفعل نیاید وچون درست کردیم که این هست هست نبود

روا نباشد که مر او را که بذات هستی ندارد فعل باشد پس مر جسم را
هست کننده لازمست که او واجب الوجود است ابد الآبدین نیز بودنی که
شاید گفتن مر او را که نبود البته از بهر آنکه درست کردیم که بودنی همه
بودنی بوده است و چون مر جسد جسم بودنی نبوده است روا نیست که گوییم
او همیشه بوده است پیش از این مگر بر سبیل مجاز بحکم این احوال ظاهر
که بر ما همی گذرد اما بحقیقت نه و چون این حال ظاهر است و آنچه
بوده است از جسمانیات بر هستی گذشتست و بگذشتن اکنونها بر او
نام بود بر او او فتاده است و نام هستی از او برخاستست و اکنون حالی
حاضر است و گذرنده است بر اجسام و آن جزو نا متجزی زمانست لازم
آید که موجد این جوهر حال گردنده هستی آینده و سوی بود بیرون
شونده اندر زمان نیست بلکه زمان که گذشتن حال جسمست با ایجاد
او مر اینجوهر حال گردنده و صورت پذیرنده را موجود شده است
و آن موجد الاجسام هست ابد الآبدین و بس نه مر نام باشد سوی
او را هست تا گوییم از این سپس باشد و نه مر نام بودن تا گوییم پیش از
این بوده است و آنچه بر او گفته شود از این دو نام بحکم این جوهر حال
گردنده همی گفته شود که جسمست و ما اندر او غرقیم چنانکه گوییم
خدای تعالی پیش از آنکه این عالم را بیافرید بود و پس از آنکه این عالم
برخیزد باشد نبینی که آنچه نام باشد همی بحقیقت بر او افتد بود نیست
و اندر حد امکانست چنانکه گوییم تا دو ماه انگور باشد با جز آن و آن

چیزی باشد که هستی ندارد و چون همی دانیم که خدای تعالی هست
آن لفظ که گوییم او تعالی سپس از این باشد جز بسبب گشتن حال عالم
بر عالم بر خدای نیفتد و بدین قول همی آن بخواهیم که او سبحانه
بودنیست تا بباشد و چون این قول درست لفظ باشد بدو تعالی
جده بحقیقت آینده نیست و آنچه آن در باشد اندر نباید و بر هستی
نگذرد مر او را بوده نگویند چنانکه بیان آن کردیم پس پیدا شد که
روا نیست گفتن که خدای تعالی بود جز بر سبیل مجاز و عادت گفتار
عامه که قران بران رفته است وچون ابطال مقرر است گوییم که چون
درست کردیم که هر بوده هست بوده است و نقطهٔ اکنونها بر او گذشته
تا امروز او را همی گوییم بوده است چنین که همی گوییم سقراط بوده است
یا این عالم پیش از این ساعت که ما اندر اوییم بوده است و روا نیست
که آنچه اکنونها بر او بگشتن حال او نگذشته باشد مر او را بوده
گویند لازم آید که آغاز اکنونها بجملگی اکنونی بوده است که پیش از
آن هیچ اکنونی نبوده است البته و این جوهر حال گردنده که جسمست اندر
اکنونی حاصل شده است که مر آن اکنون را هیچ گذشتگی نبوده است البته
و آن اکنون نخستین که آغاز حرکت مکانی از او بوده است آغاز و ابتدای
زمانی بوده است که گذشتست و این اکنون که ما اندر اوییم انجام زمان
گذشتست بلکه زمان جز گذشته خود چیزی نیست و نا آمده از او خود
چیزی نیست و زمان بر مثال خطیست و هر اکنونی از او بر مثال نقطه است

و ترکیب زمان از اکنونهای متواترست چنانکه ترکیب خط از نقطههاست
و آغاز و انجام خط دو نقطه است یکی آنکه کشیدن خط از او گرفت و دیگر
آنکه کشندهٔ خط بر او ایستاده است و از زمان چیزی هست نیست مگر آن
نقطهٔ نا متجزی که نام او اکنونست مر حاضران او را چنانکه از خط چیزی
اندر گذار نیست مگر آن نقطه که کشیدگی دارد که خط بر او توقف کرده است
و آنچه همی نام بر او او فتد از زمان بودنی عینی موجود نیست چنانکه
خط ناکشیده عینی موجود نیست و چنانکه خط جز کشیده و پرداخته
نباشد زمان نیز جز کشیده نباشد و چنانکه اگر بر خط نقطها بیفزاید
دراز تر شود اگر بر زمان اکنونها بیفزاید دراز تر شود ولیکن نام بیفزاید
همی بر چیز بودی او فتد که او اندر محل باشد است و نه اندر محل
هستیست و آنچه بودنی باشد ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود میانجی
باشد میان وجود و عدم واگر کسی گوید زمان ممکن است که باشد
ما مر او را گوییم بلی ولیکن آنچه بودش او ممکن باشد نابودن او
نیز ممکن باشد پس دعوی او را بر انکار ما هیچ فضلی نیست واگر گوید
اندر وهم ثابت است که پیش از بودن جسم که اکنونها بسبب گشتن حال او
او بدید آمده مدتی بود هر چند که بگشتن احوال و حرکات جسم پیموده
نبود ما مر او را گوییم همینست حال خطی که بر جسم بکشد از نقطه تا بنقطه
و مر آن را خط گویند چنین که می بینی واگر کسی گوید که پیش از این خط
نیز جای خط کشیدن بوده است دلست باشد ولیکن مر آن را خط نتواند

گفتن پس اگر پیش از وجود جسم اندر وهم همی آید که درنگی بود آن
درنگ واجب آید که مر چیزی بود و اگر چیزی نبود که مر او را درنگی
بود واجب آید که آن درنگ کشیدگی بود و واجب آید که آن آخر کشیدگی
به پیدا آمدن جسم بود و اگر چنین بود واجب آید که مر آن کشیدگی را که
آخرش به پیدا آمدن جسم بود اولی بود که آغاز کشیدگی از او بود از بهر آنکه
چیزی که لفظ تا بر او وقوع یابد لفظ از پیش از آن بر او افتاده باشد
چنانکه گوییم کشیدگی بود یا هست از فلان جای تا فلان جای و این امتدادی
باشد مکانی یا گوییم کشیدگی بود یا هست از فلان گاه تا فلان وقت و این
امتداد زمانی باشد یعنی حرکانی باشد و لابد امتدادی ثابت شود ما
بمقطعی خبر از مبدای و چون حال این است اگر پیش از وجود جسم چیزی
بود که مر او را درنگی بود اگر آن درنگ تا هنگام وجود جسم بود واجب
آید که آن چیز محدث بود از بهر آنکه آنچه مر مدتش او را انجام باشد او را
آغاز باشد و آنچه مر مدتش او را آغاز و انجام باشد محدث باشد پس
اگر گوید که آن چیز که مر او را مدت بود قدیم بود این سخن محال باشد
از بهر آنکه مدت کشیدگی باشد و کشیدگی جز از جایی تا بجایی یا از
وقتی تا بوقتی نباشد و چون چیزی قدیم باشد مر او را مدت لازم
نیاید از بهر آنکه مر او را آغازی نباشد و چون آغازش نباشد کشیدگی
زمان لازم نیاید پس اگر گوید که روا باشد که چیزی نباشد و مدت
باشد محال گفته باشد از بهر آنکه مدت بقاست و بقا جز بقا بلی که او

جوهریت ثابت نشود و تا چیزی نباشد مر او را مدت یاد نکنیا دهر
نباشد البته چنانکه اگر جسم نباشد خط نباشد البته و چون گوید
نه جسم گفته باشد نه خط و چنانکه برخاستن جسم وجود خط برخیزد
و اندر وهم اثری نماند برخاستن آنچه مدت مر او راست نیز مدت برخیزد
با آنکه ظاهر کردیم که مدت او کشیدگی باشد و این که باشد جز از جایی
بجایی چون مکانی باشد و یا از گاهی بگاهی چون حرکانی و او فانی باشد
و چون دهر بی آغاز است روا نیست که او کشیدگی باشد البته و چون
کشیدگی نباشد تا هنگام نباشد و نه از هنگام باشد پس ظاهر شد که آنچه
مر او را مدت و دهر و جز آن همی گویند وجود و ثبوت جوهریت باقی
بذات خویش بی آغازی که مر او را بوده است و آنچه مر وجود او را آغازی
نباشد مر بقای او را کشیدگی نباشد البته از بهر آنکه چنانکه گفتیم
کشیدگی از آغازی باشد و اگر مر بقای ازلی را کشیدگی باشد مر او را
آغازی لازم آید و اگر مر بقای او را آغازی نهاده شود از بهر آن مدت
ثابت شود نام ازلی از او بیفتد و او محدث باشد و بدین شرح ظاهر کردیم
که مر بقای ازلی را کشیدگی نیست آنگاه گوییم که مادتهای مصورات
جسمانی مقدم است بر مصورات آن تقدم زمانی و اگر چه آن زمان اندک است
و عالم جسمی بکلیت خویش مصوری جسمیست بر مادتی و چیز صورت
پذیر به پذیرفتن صورت از حال بی صورتی بحال مصوری آید و گشتن حال او
واجب آید مر اکنونها را پس یکدیگر و امروز حرکات اجسام که ترکیب عالم

از آن است بطبایع ایشان است پس واجب آید که مبدع حق مر جوهر جسم را
با طبایع او بهم ابداع کرده است اندر اکنونی که آن اکنون آغاز همه اکنونها
بوده است و آن آغاز حرکت مکانی بوده است که اقسام چهارگانه این جوهر
بر آن طبایع که وجود ایشان بر آن بود حرکت کردند و اندر محلهای خویش
بدان طبایع که وجود بر آن یافتند بایستادند و آن آغاز حرکت طبیعی بود
که مر او را آن آغاز زمان واجب آید دانستن و بدین قول که گفتیم چون
مبدع حق مر اقسام جسم را با طبایع آن پدید آورد هر قسمتی از آن سوی
مکان خویش حرکت کرد همی خواهیم که جملگی جسم آمیخته پدید آید
بر یکدیگر با تضاد طبایع آن تا جزوها بحرکت اندر افتادند و بعضی
سوی مرکز شد از حواشی و بعضی سوی حواشی آمد از مرکز از بهر آنکه
مر جسم را جوهریت و تمکن و وجود جز بترکیب مفردات طبایع بر هیولی
ثابت شد و اگر آن هیولی جوهری معقول بود مر اجزای او را از یکدیگر
فصل نبود و همگی آن شایسته بود مر پذیرفتن طبایع متضاد را
و چون همگی آن شایسته طبایع بود همچنین که امروز است و گشتن
مفردات طبایع اندر جسم امروز بر درستی این قول گواست واجب آید
که سردی و خشکی بر آن بعض افتاد از هیولی که اکنون اندر مرکز است
و با افتادن آن دو طبع مفرد بر آن طبع بعض آن بعض سزاوار باشد
که مرکز این دایره باشد و بر جای خویش بایستد و سردی و تری بر آن بعض
افتاد از این جوهر که برتر از او بود و گرمی و تری بر آنکه برتر از او بود

و گرمی و خشکی بر آن بعضی که برتر از آن بود بلکه برتری و فروتری به
سبب پدید آمدن این طبع پدید آمدند اندر این جوهر که پیش از آن بود
و اشکال افلاک و ستارگان پس از آن طبایع که اندر آن محل بر این جوهر
افتادند پدید آمدند و چون حال این جوهرها بگشت بدانچه شکل پذیرفت
مر آن را مدتی زمانی لازم آید گفتن به قدر سبب حرکتی که اندر اقسام جسم
پدید آمد هم اندر محلهای خویش چنین که امروز است که جزوهای خاک
بجملگی سوی مرکز عالم متحرک است بطبع هر چند که عامه خلق مر آن را
همی ساکن پندارند و از حاشیه عالم گریزنده است و جزوهای آب
بر جزوهای خاک تکیه کرده است و همی بر او گراید بسوی مرکز و جزوهای
هوا بر جزوهای آب تکیه کرده است و همی گریزد بطبع از فرو شدن
بآب چنانکه پیش از این اندر این کتاب یاد کردیم و حرکات اندر طبایع
موجود است و از آغاز پدید آمدن حرکت اندر اقسام جسم بسبب پدید
آمدن طبایع اندر آن تا هنگام مر راست شدن صورت عالمی ناچار مدتی
بود و حرکات طبایعی این اقسام اندر مکانهای خویش اجزای آن مدت
بود هر چند که هنوز روز و شب نبود چنانکه اگر بعالم از زمان پاره
بگذرد که مر فلک و کواکب را اندر پاره زمان نبینیم به قدر بر گوییم که
این مدت چند ساعت باشد اندر و نه مقدار الاقدار مر حقیقت چندی
آن ساعت را دانست چنانکه گفت الله الذی خلق السموات والارض
وما بینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش و پدید آوردن

صانع حکیم مر این اجسام را بر این طبایع تحریک‌ها او بود مر آن را سوی محل‌های
آن و آن تحریکی قسریست هرچند که مر آن را همی طبع گویند چنانکه
پیش از این شرح آن را اندر قولی که اندر حرکت گفتیم یاد کرده‌ایم
و برهان بر آنکه حرکات طبایع قسریست آنست که بردارنده مفردات
اعنی گرمی و سردی و تری و خشکی یک چیز است بخلاف و حرکت
اجزای او از جائی بجائی همی بسبب خلاف مفردات باشد مریکدیگر را
و نیز طبایع متضاد را یک جوهر جز بقسر نپذیرد و جزوهای یک
جوهر از جائی بجائی جز بقهر حرکت نکند پس گوئیم که جوهر عالم
بی صورت بود اندر آن اکنون نخستین تا امروز همی گوئیم آن جوهر
جسم بود و از محل هستی بمحل بود آمد بگشتن حال بر او و چون حال
اینست درست شد که هستی از نه هستی آمد و سوی نه هستی شد ولیکن
نام آن محل که پیش از هستی داشت باشد بود و نام آن محل که پس از
هستی سوی او شده بود گشت هرچند که با این هر دو نام اعنی باشد
و بود نیست پس درست کردیم که هرچه حال او گردنده است و آن
جسمست از نیست هست شده است و مر او را هستی نه حقیقتست و آنچه
حال او گردنده باشد اندر راه نیست شدن باشد و این عاقبت کار جسم است
اما چون این ممکن الوجود که عالمست از محل نابودگی که نام آن محل است
واجب الوجود گشت اندر آن اکنون نخستین پس از آن بگشتن حال سوی
چنین بود و چنان بود بیرون شدن گرفت و همیشه اعنی همه مدت

خویش

خویش ایستادن او بر حال هستی بود هرچند که حال هستی بر او همی
گردد و عقب آن حالی دیگر همی آید که نام آن حال هستست و چون
حال اینست و مر عالم را نه بدان همی موجود گوئیم که او پیش از این
بوده است و نیز نه بدان همی گوئیمش که پس از این همی خواهد بودن
بلکه مر او را موجود بدان همی گوئیم که او همیشه بمدت خویش اندر
زیر آن حال آینده است که آن اکنونست و این حال دلیلست بر آنکه غرض
صانع حکیم از ایجاد این ممکن الوجود تحصیل جوهریست که آن واجب
الوجود باشد و ایستادن عالم جسمی همیشه بر نقطه وجوب وجود
و آن نقطه اکنونست با بیقراری آن دلیلست بر آنکه حاصل از وجود
ممکن الوجود تحصیل واجب الوجود است جز او اکنون باید آنکه بدانیم
که آن واجب الوجود که حصول او از این ممکن الوجود واجبست چیست
پس گوئیم که آن جوهریست که بر این سر پوشیده از آفرینش او همی مطلع
شود و آن نفس مردم است که اندر جسم حال گردنده همی بکمال خویش
رسد بحکمت و علم چنانکه پیش از این گفتیم و چون مر سخن را بدینجایگه
رسانیدیم مر محققان را نکته لطیف یاد کنیم نکته لطیف آنست که گوئیم
معلوم کردیم که عالم جسمی پیش از آنکه اندر آن وهلت نخستین موجود
گشت ممکن الوجود بود و پس از ایجاد موجد خویش واجب الوجود گشت
اندر حال اول خویش و علت آمدن او از محل امکان بمحل وجوب آن بود
که موجد او واجب الوجود است و مر او را خواستست و ممکن الوجود

آن باشد که وجود او روا باشد و نه وجود او نیز روا باشد و لکن چون
عالم موجود گشت بایجاد آن واجب الوجود مریداو که صانع عالمست
حکیم ممکن الوجودی از او برخاست اندر آن وهلت نخستین و بگشتن
حال خویش رفتن گرفت سوی بودگی و همیشه اعنی اندر همه مدت
خویش ثبات او بر آن نقطه بیقرار است که او اکنونست و هستی
او بدانست که بر آن نقطه اندر آمده است و آنچه او با غاز ممکن الوجود
باشد چنانکه عالم بوده است پیش از ظهور خویش ایجاد و نه ایجاد
بر او روا بوده باشد و عالم چنین بوده است و چون واجب الوجود
شود وجوب بر او گردنده باشد چنین که هستی نیز بی قراری نقطه‌ها
اکنونها بر عالم گردنده است واجب آید که بر او اعدام و نه اعدام نیز روا
باشد اما اعدام بحکم زوال هستی از او بگذشتن اکنونها بر او همی روا
باشد و اما نه اعدام بتبدل حال هستی پس از استحاله آن سوی بود
بدیگر اکنون روا باشد و نیز چون علت امکان الوجود عالم آن بود
که موجد او مرید بود و قادر بود و ارادت موجب وجود عالم بود و
نه وجود عالم را بقدرت تعلق نشود از بهر آنکه تعلق نه وجود بعجز
سزاوارتر از آن باشد که بقدرت باشد علت وجود عالم بیشتر از علت نه
وجود او بود از بهر آنکه علت وجود یکبهره از ارادت بود با همگی قدرت
و علت نه وجود یکبهره از ارادت بود یعنی ناخواستن و چون علت ایجاد و
ایجاب عالم قویتر بود عالم واجب الوجود و موجود گشت و امروز علت

اعدام

اعدام وجود عالم یکی آنست که هستی او برگردنده است و دیگر آنست
که مرید ثابتست و نه وجود عالم و آن اعدام اوست بارادت متعلق است
و علت نه اعدام عالم و آن اثبات اوست رواست یکی آنست که هر اکنونی
که آن حال حاضر عالمست پس از استحالت خویش بدیگر اکنونی متبدلست
و دیگر آنست که یکبهره از ارادت موجبست مر نه اعدام را همچنانکه
یکبهرش موجبست مر اعدام او را اعنی که مرید آن باشد که خواهد چنین
کند و خواهد چنین نکند پس بدین روی روا باشد که عالم معدوم شود
چنانکه روا باشد که معدوم شود و آنچه بمحل امکان موجود باشد اینست
و عالم اندر وقتی بدین صفتست از بهر آنکه مر وجود او را هیچ قراری
نیست بدانچه نقطه‌های اکنونها بر او گردنده است پس همیشه اعنی همه
مدت خویش معدومست و نه معدومست همچنانکه پیش از ظهور
ممکن الوجود بود نه موجود بود و نه نه موجود این فصل را تامل باید
کردن چه اندر حقیقت این معانی بخاطر روشن و فکر درست باید رسید و بالله التوفیق
قول بیست و پنجم (اندر آنکه مردم اندر این عالم از کجا آمد و بکجا شود)
از قول آنست که غرض ما اندر تالیف این کتاب آنست و ما را اندر بیان
این قول حاجت بمقدماتی که جز بدان مقدمات نفس جوینده علم
بر این معنی مطلع نشود و آن آنست که گوئیم کجا که مر آن را بتازی این گویند
لفظی است که بر او معتقد بر جوهری اندر مکان و بدانچه او اندر مکانی
نیست بنفتد و هرچه آن اندر چیزی بدید آید از چیزی دیگر بدید آید

چون بدید آمدن نور اندر عالم از قرص آفتاب و بدید آمدن زر
اندر خاک از آب و جز آن از چیزهائی که بدید آید اندر چیزها و هرچه
آن بدید آید از چیزی بمحل جزوی باشد از آن چیز از بهر آنکه نام و لفظ
از کرم آن اشارتی می گویند لیکن بر بعضی و جزوی از کل چنانکه
گوئیم خاک از جسمست بدانچه جزویست ازاو و هرچه آن از چیزی بدید
آید نیز اندر چیزی بدید آید و این قول بر عکس اینمقدمه است چنانکه
چیز نور که از آفتاب بدید آید اندر زمین همی بدید آید و چیزهائی
کر قابل نور است و چون حال اینست واجب آید که آنچه نه از چیزی
بدید آید ناچار نه در چیزی بدید آید چون بدید آمدن جوهر عقل
و نفس که مبدعاتند نه از چیزند و نه اندر چیزند و نتیجه از اینمقدمات
این آید که اگر جسم اندر مکانست و مکان چیزیست جسم از چیزی بدید
آمده است و چون از چیزی بدید آمده است از جائی آمده است که آنجای از
او خالی شده است از بهر آنکه اگر امروز اندر مکانست از مکانی دیگر آمده است
و آنچه مکانی دارد او پر شود از مکانی بیرون نباید تا مر مکان او را مکان
کیهی دیگر بتعاقب و بتبدل نگاه ندارد چنانکه نقطه از آن هوا که
اندر شیشه و تنگ ساری است که مورد آب در شیشه فرو برید بیرون نشود
تا نقطه آب اندر او نیاید که مر جای او را نگاه دارد و نیز قطره آب مر او را
فرو نشود با میل کوهر آب سوی مرکز و سزاوار تر به آن بدان محل
از هوا تا همان مقدار مساحت هوا از او بیرون نشود و چون هوا از

شیشه همی بتواند آمدن آب بدو فرو نتواند شدن و هوا این بر آب
همی باستد بخلاف آنچه موضع ارکان عالم بر آنست پس واجب آید که اگر این
جای که امروز عالمست مکانی خالی بوده است و این عالم اندر او آمده است
چنانکه گروهی گفتند این جسم از جای دیگر آمده است و مر آنجای پیشین
خویش را خالی کرده است تا مر اینجا را پر کرده است از بهر آنکه ماهی بینیم که هر
چه مر جا را همی پر کند جای دیگر از او خالی شود اندر این عالم و جسمی
دیگر مر آن جای او را همی بگیرد و اگر جای او را دیگر جسمی نگیرد او
از آنجای بیرون نیاید چنانکه گفتیم و از بیرون نا آمدن هوا از شیشه
چون چیز دیگر جای او را همی نگیرد و اگر چنین بوده است که این عالم از
جای دیگر آمده است واجب آید که مر آنجا را که این جسم کلی از او بیرون
شده است جسمی دیگر نگاه داشتست که اگر نه چنین بودی این جسم از
آنجای پیشین خویش بیرون نتوانستی آمدن چنانکه گفتیم اندر مثال
شیشه و آب آنگاه اگر چنین بوده است آن جسم که مر جای نخستین این عالم را
بگرفتست نیز مر جای خویش را خالی کرده است و اگر چنین باشد واجب آید
که اجسام نامتناهی باشد یا یکی جسم جز اندر مکانی باشد تا مکان آن جسم
منتقل او را بر او بگیرد و این هر دو محالست یا دو جسم مر جایهای یکدیگر را
بر تبادل گرفته اند اعنی اندر اینمکان که امروز عالمست جسمی بوده است
که چون این جسم اندر اینجای آمد و جای خویش را خالی کرد آن جسم که اندر
اینمکان بوده است اندر آنمکان پیشین آن جسم شد بر مثال قطره آب که از دریا

بشیشه در شود و کل آب کمتر شود و همان مقدار هوا از آن شیشه بیرون
آید و جای آن آب بگیرد و اگر چنین باشد خود مکان خالی ثابت نشود و
چون حال اینست و جسم متناهی است روا نیست که عالم اندر مکانی خالی
آمده است بلکه مکان او عظم اوست و نیز اگر جسم اندر مکان آمده است لازم
آید که مکان اندر جسم پیا آمده است و آنچه اندر چیزی پیا آید از چیزی پیا آید
پس مکان نه از چیزی بود و چون مکان نه از چیزی بود و جسم اندر
او باشد و مقدمه آنست که آنچه نه اندر چیزی آید نه از چیزی آمده
باشد و آنچه از چیزی آید واجب آید که اندر چیزی آید پس لازم آید
که جسم اندر چیزی نیست بلکه اندر عظم خویش است چنانکه گفتیم آنگاه گوئیم
که آنچه اندر چیزی پدید آید یا جوهر باشد یا عرض و جوهر یا دو قسمت
یا کثیف یا لطیف کثیف جسمست که مر او را اجزاء هاست و لطیف نفس است
که بسیطست بجزو و آنچه پدید آید از جسم اندر چیزی پدید نیاید تا از
اصل او بمقدار عظم او نقصان نشود و چیزی نیز اندر جسم نیفزاید تا
همان مقدار از دیگر جسمی کم نشود و چون حال اینست و اینمقدمه درست
بر عکس این قول چنان آید که آنچه پدید آید از جوهری لطیف بی عظم
اندر چیزی دیگر پدید آمدن او از اصل او چیزی نقصان نشود و چون
حال اینست و ترکیب مردم اندر این عالم از این دو جوهر است واجب آید
که بظهور هر مردمی از کل جسم بدانقدر که جسد مردمست کم شده است
و از کل نفس بظهور نفوس مردم چیزی نقصان نشده است البته و دیگر مقدمه

که مار اندر اظهار این برهان بدان حاجتست آنست که گوئیم چیزی اندر چیزی
پدید نیاید تا میان ایشان مخالفت نباشد البته چنانکه سفیدی اندر سیاهی
پدید آید و اندر سفیدی پدید نیاید و گرمی اندر سردی پدید آید و
اندر گرمی پدید نیاید و چیزی که از چیزی باشد جزوی باشد از او اگر
از اصل او بظهور او اندر مخالف او نقصانی شود یا نشود و چون چیزی
اندر مخالف خود پدید آید اگر پدید آینده فاعل باشد ناچار مخالف او
منفعل باشد چنانکه قیاس آن گفتیم و روا نیست که پدید آینده جز فاعل
باشد از بهر آنکه پدید آمدن فعلست و فعل مر فاعل را باشد و منفعل
از فاعل مر صفات جوهری او را بعرض بپذیرد چنانکه جسم مردم آنچه
نفس فاعل بدو پیوستست فعل عرضی را بپذیرفته است و میان دو مخالف
بی تکلیف مکلفی قادر الفت نباشد البته و اگر کسی گوید که میان مخالفان اندر
طبایع الفت طبیعی است مر او را گوئیم که پیش از این بیانی کردیم که آنچه
مر او را همی طبع گویند قهر است و اکنون بر تقویت آن قول گوئیم که گرمی
با خشکی اندر جوهر آتش مؤتلفانند و این ائتلاف مر ایشان را بقهر است نه
بطبع و برهان بر درستی این قول آنست که گوئیم که گرمی با سردی ضداند
بیشکی اگر الفت خشکی با یکی از این دو ضد بطبیعت واجب آید که الفت
او با آن دیگر ضد بقهر باشد و روا باشد که یکچیز با دو ضد بطبع موافق
باشد اعنی اگر طبع خشکی موافق گرمی باشد لازم آید که مخالف سردی باشد
که ضد موافق اوست و ضد موافق جز ضد چیز باشد و چون درست

کردیم که ائتلاف خشکی با سردی بقهر است لازم آید که ائتلاف او با ضد
سردی که آن گرمیست نیز نه بطبع باشد از بهر آنکه سازگاری خشکی با گرمی
اندر خاک همان سازگاری است که مر خشکی راست با گرمی اندر آتش بهیچ
تفاوتی پس اگر خصم ما گوید که درست کردی که سازگاری خشکی با سردی
بقهر است اقرار کرده باشی که سازگاری خشکی با گرمی بطبع است از بهر
آنکه گرمی ضد سردیست و هر چه با ضدی بقهر سازد با دیگر ضد بطبع
سازد ما او را گوییم که این چهار مفردات دو ضد اند چون گرمی و سردی
و چون تری و خشکی و دو مخالفند چون گرمی با خشکی و چون سردی
با تری و دعوی تو اندر ائتلاف ایشان بطبع بر اقتضا نیست بی برهان و
چون بر آن اقتضا همی رویم ببرهان همی درست شود که آن اقتضا درست
شده است چنانکه ظاهر کردیم و گفتیم که اگر ائتلاف خشکی با گرمی بطبعست
لازم آید که ائتلاف او با سردی بقهر است و این برهان همی باطل کند مر
آن اقتضا را و چون بر این قول منطقی لازم آید که ائتلاف خشکی با سردی
بقهر است اگر مر این قول را بعکس گوییم که اندر ائتلاف سردی با خشکی
بطبع است لازم آید که ائتلاف خشکی با گرمی بقهر باشد همین حکم واجب آید
بر این مقدمات شرطی پس درست کردیم که ائتلاف میان مفردات طبایع اندر
اقسام جسم بقهر است نه بطبع البته آنگاه گوییم که هر مکلفی را که میان
دو مخالف الفت تواند دادن اندر فراز آوردن ایشان بهم غرضی باشد که آن
غرض مر او را جز بتألیف میان این دو مخالف حاصل نشود چنانکه چون

خواست که دو جوهر یکی باشد یکی از وی محاط چون خاک و دیگر محیط
چون آتش اندر یکی از آن مر خشکی را با سردی الفت داد و اندر دیگری از
آن مر خشکی را با گرمی الفت داد تا چون این دو ضد یعنی گرمی و سردی از یک
دیگر دور شدند این یک میانجی مر ایشان را فراز هم کشید و یکی محاط گشت
چون خاک و دیگر محیط گشت چون آتش آنگاه گوییم که غرض مؤلف از تألیف
میان این دو جوهر از سه روی بیرون نباشد یا آن باشد که خواهد که مر
هر یکی را از این دو مخالف بهتر از آن کند که هستند یا خواهد که هر یکی بر
حال خویش بماند یا خواهد که هر یکی خسیستر از آن شود که هستند و چون
همی بینیم که این جوهر محسوس که جسم است بدین تألیف جمال و بها گیرد و
رونق و حرکات یافته است و پیش از این تألیف مر او را از این معنیها نبوده است
ظاهر شده است که غرض مؤلف نه آنست تا هر یکی از این دو جوهر بر حال
خویش بماند و نیز نه آنست تا هر یکی خسیستر از آن شوند که هستند یا
بوده‌اند پس نماند مگر آنکه غرض مؤلف از این مؤلف که مردم است از
این تألیف که میان جسم و نفس داده است اندر ترکیب او آنست تا هر یکی از
ایشان بهتر از آن شوند که هستند و بدین شرح ظاهر شد که مؤلف این
دو جوهر مخالف حکیم است از بهر آنکه بهتر کردن مر چیز را از آنکه باشد
از حکمت است آنگاه گوییم که این دو جوهر که ترکیب مردم از اوست یک جزو
از کل جسم آمده است و یک جزوش از کل نفس تا از دو جزو این دو عالم که یکی
فاعل است و دیگر منفعل است عالمی متوسط پدید آمده است که فاعل اندر

او با منفعل متصل است و آن مردم است که بنفس از عالم علویست و بر این عالم
بعلم محیطست و بجسد از عالم سفلیست و اندر این عالم بذات محاطست و
تقویت و استظهار این جزو که از این عالم فرود است اندر این ترکیبست که مردمست
بکل خویش و یاری دادن این کل مر او را و مظاهرت کردن و هر جوهری
از این جزو جسمی اندر این ترکیب بر حرکت خویش ثابت بودن گواه عدول‌اند
بر آنکه آن جزو دیگر که از عالم بر این ترکیبست که مردمست نیز بکل خویش پیوسته
و از او قوت و یاری یابنده است و آن کل نیز مر این جزو را مظاهرت کننده است
و آن کل از این علم عظیم لذت یابنده است بر مثال این جزو و از این عمل جزوی
و مر حکمت را جوینده است بر مثال این جزو بی هیچ تفاوتی و نیز این جزو
که جسم اندر ترکیب مردم بدو متصرف او است و در نفس بدین تصرف بها و
جمال و زیب و زینت یافته است گواست بر اینکه زینت و بها و جمال و رونق
آنچه از این جسم کلی مر او را زینت و بها و جمال و رونق است از تصرف نفس
کلی است اندر او و آنچه از این جسم کلی از بها و جمال نفس کلی بی نصیب مانده است
چون موی و ناخن و دیم و گوشت و آب بینی و جز آن از فضلات طعام و شراب
و اندر آن تغییر عالم بزرگست چنانکه اندر این تغییر عالم خرد است برابر و پس
از آن گوییم که چون درست کردیم که نفس نه جسمست چنانکه پیش از این اندر این معنی
سخن گفتیم و اندر جسم پدید آینده است واجب آید که نه اندر مکانست و چون
نه اندر مکانست نه از مکان همی آید و چون از کل خویش همی آید بدو و نه
از مکان همی آید بدیگر روی لازم آید که کل نفس نیز اندر مکانست و چون

از ریگ و شوره و جز آن
بر مثال جزوهاست کز
عنایت نفس جزوی
اندر جسد مردم
بی نصیب
مانده است
صح

نفوس نباتی و حیوانی بر مرکز عالم که زمین است پدید آینده است پس از آنکه
پدید آینده نبوده است لازم آید که این نفوس اندر این مرکز از حواشی عالم همی آید
از راه اجرام علوی و قوت و روشنی یافتن از تابش آفتاب و دیگر کواکب و
پدید آمدن کمی و بیشی اندر نبات و حیوان بسبب نظر کواکب و اتصالات
آن بیکدیگر و باز ماندن نبات و حیوان از زایش و افزایش بخانهای که کواکب
همی بر آن بتابد بر درستی این دعوی گواهانند که گفتیم نفوس نباتی و حیوانی
اندر مرکز از حواشی همی آید و چون این نفوس اندر مرکز از حواشی عالم همی
آیند و نه از جای همی آیند از کل خویش همی آیند واجب آید که بیرون از این
جسم کلی جائی نیست بلکه نه جاییست و چون نه جاییست آنجا جسم نیست و چون
جسم نیست و جز این دو جوهر که از او یکی نفس است و دیگر جسم است چیزی موجود
نیست و اجرام علوی از جانب حواشی عالم مادت و قوت نبات و حیوان سوی مرکز
همی فرستند لازم آید که بیرون از این عالم نفس است که نفوس جزوی از او بی
آنکه از او همی نقصانی شود چنانکه گفتیم اندر این عالم همی آید و نباید که خواننده
کتاب ما بحکم این قول تصور کند که ما همی گوییم که عالم جسمی همی اندر شکم و
جوف نفس کلی است از بهر آنکه ما نخست ثابت کردیم که نفس جسم نیست و نیز
ثابت کردیم که بیرون از این عالم مکان نیست و چون مکان نیست جسم نیست و
آنچه او نه مکانست و نه جسمست جز نفس نیست پس بیرون از این عالم نفس است
بقول منطقی ولیکن این تصور مر نفس ریاضت نایافته را بدان همی اوفتد
که او همیشه مر جسد خویش را و چیزهای زمینی را اندر میان هوا دیده است

و گمانش چنانست که هوا جسمی نیست بلکه مکانی هست تا چون بشنود
که بیرون از این عالم جسم نیست و مکان نیست ولیکن جوهری هست و
جوهری که جز مکان جسمست نفس است ظنش او فتد که نفس جسمست و عالم
اندر جوف اوست چنانکه ظنش چنانست که بیرون از این عالم گشاده است و هوای
فراخ و اگر نه آنست که این ظن مردم را بدان همی اوفتد که تا بود مر جسد خویش را
که آن نیز دیگر جسمی بود نبیند و اندر میان هوا بیند چرا همی ظن نبرد که بیرون
از این عالم خاک یا آب یا آتش است که هر یکی از این سه قسم جسم نیز همی جوهر اند
مر هوا را و هر که او گوید بیرون از این عالم خلاست یعنی جای هست بی چیز بر
و ظنش اندر معنی این نام سوی هوا اشتابد و همی ننگرد که چون هوا یکی جزو
است از اجزای این جسم کلی بودن افلاک با آنچه اندر اوست اندر میان هوا
سزاوارتر از آن نیست که بودن آنست اندر جزوی دیگر از اجزای عالم چون
آب و آتش و جز آن پس چرا همی روا ندارد که بیرون از افلاک آب باشد و روا
دارد که هوا باشد اگر آنست که علت تصور او مر خلا را با هوا او است همیشه
مر جسد خویش را اندر میان هوا نه اندر میان خاک یا آب و چون ابطال را تقریر
کردیم گوییم که صورت جسد مردم بر عکس صورت عالمست یعنی که آنچه اندر صورت
عالم زبر است اندر جسد مردم زیر است و آنچه اندر جسد مردم بمیانه اوست اندر
جسد عالم بکرانه اوست نبینی که ساق پای مردم که فرودترین جایی از جسد اوست
منسوبست بزحل که برترین جایست از افلاک و چون حال اینست و جای نفس جزوی
اندر جسد مردم دلست که اندر میانه ترکیب اوست و عنایتهای دل از میانه جسد

باطراف و حواشی او همی رسد و همی بینیم که عنایتهای نفس کلی اندر میانه این
عالم که آن مرکز اوست آینده است و پیدا شده است که این آثار و عنایتها اندر
این جوف از طرف و حاشیت عالم همی آید از راه اجرام علوی و همچنین نیز
بر دیگر عنایتی از عنایتهای نفس کلی آنست که با آفتاب پیوسته است که او اندر
میانه افلاکست یعنی که فلک چهارم که آفتاب اندر اوست میانه است از هفت
فلک و فواید از او بدیگر کواکب رسیده است چنانکه بر دیگر عنایتی از نفس
جزوی اندر ترکیب مردم که آن عالم جزویست آنست که بدل مردم پیوسته است که
اندر میانه این ترکیبست و فواید از او بدیگر اعضای رئیسه که مدبر آن
جسدند رسیده است ولیکن فواید اندر عالم جزوی خرد که جسد مردمست از میانه
بکرانها شود و فواید اندر عالم بزرگ از حواشی و کرانهای او همی بمیانه آید
بر عکس یکدیگر چنانکه گفتیم آنگاه گوییم اندر استواری این قول که آثار فعل
از حرکت دائم اندر اجزائی که از این جسم کلی بر حواشی است و دوری آن از
انفعال و آثار انفعال و سکون اندر اجزائیکه از این جسم کلی اندر مرکزست
و از حواشی دورست و دور ماندن او از فعل و حرکت نیز گواهان عدلند بر
آنکه فاعل این جسم کلی بر حواشی اوست تا آنچه از این جسم بدو نزدیکتر است
فعل مرو راست و آنچه از او دورتر است فعل پذیرا اوست و هرچند که بیرون
از این عالم جای نیست البته و آن معنی که مر او را همی بیرون از این عالم گوییم بجای
نیست از این عالم از بهر آنکه آنچه از جسم بجایی باشد او نیز جسم باشد و چون آنچه
از جسم که جانبی از جوانب او باشد یا اندر جوف او باشد یا بر او محیط باشد جسم

باشد و آنچه او نه جسم باشد بجانبی از جوانب او نباشد و نه جسم اندر جوف
او باشد و نه او اندر جوف جسم باشد و آنچه همی گفته شود اندر معنی جای
نفس اندر جسم بحکم ظهور فعل او همی گفته شود از آن معدن نه بدان که واجب
آید که نفس اندر موضعی باشد در جسد و دیگر موضعی از او خالی باشد چه
اگر چنین باشد آن موضع که از او خالی باشد مرده باشد چون سرهای موی
و ناخن که چون مر آن را ببریم از آن بما دردی نرسد ولیکن مکان بحقیقت آن
نقطه است که مرکز عالمست که اندر او آن جزو خاک جزو نامتحرکیست و هرچه
از آن نقطه سوی حاشیت نزدیکتر است بی مکان نزدیکتر است و سطح برونی
از دایره عالم پیوسته بی مکانست و نه جسمست و نه مکانست و نه متمکن نفس است
از آنست که آنچه از جسم بنفس نزدیکتر است فعل او بیشتر است چنین که از جسد مردم
دل بعنایت نفس جزوی مخصوص است حرکت کلی اندر این ترکیب مر او راست
که همیشه همی جنبد و چون دل بیارامد جملگی اعضای رئیسه بیارامد و چون
حرکت اندر جسد مردم دل راست فعل مر او راست از بهر آنکه حرکت فعلست بحقیقت
و دلیل بر درستی این قول آنست که گفتیم مکان بحقیقت از این عالم آن نقطه است
که او میانه عالمست و اندر آن نقطه از خاک یک جزو است و دیگر اجزای جسم
که بر یکدیگر آن جزو اندراست همه اندر مکانند از آنست که معلومست که آنچه اندر مکان
باشد متحرک نباشد چنانکه آنچه نه اندر مکان باشد متحرک باشد سوی مکان
و مر اهل صناعت هندسه را و علمای صناعت ظاهر است که از جملگی این جسم
کلی آن یک جزو است از خاک که او اندر میان یکی نقطه عالمست که متحرک نیست

و دیگر همه جزوهای عالم جسمی بکلیت تکیه بر این جزو دارند و همه متحرکند
و چون همه جزوهای عالم متحرکند درست شدست که حرکت ایشان بدانست
که اندر مکان نیستند چنانکه چون این یک جزو اندر مکانست ساکنست و مر
همه کرانهای این جسم را بر گرفتست و گوییم اندر تاکید این قول که گفتیم بیرون
از این عالم چیز با عظم نیست و اشارت کردیم که آنجا نفس کلیست که مامر
نفس را بظهور فعل او شناخته ایم چنانکه چون از اشخاص حرکت بارادت و
سخن گفتن و جز آن دیدیم و جز بر شخص مردم بر شخص دیگر این فعلها ندیدیم
چون سنگی و چوبی و جز آن دانستیم که این افعال از این یک شخص بچیزی
همی پدید آید که آن چیز مر دیگر شخص را نیست آنگاه مامر آن چیز را که از این
شخص بدو افعال و حرکات آمد نفس گفتیم و بدانستیم که آن چیز نه جسمست
و چون نه جسمست باعظم نیست ولیکن جسد مردم مر نفس را بر مثال مکانست
بدان روی که تمامی فعلهای نفس جزوی همی از او پدید آید و اندر این مکان
مر او را دستافزارهاست که او بدان هر یکی فعلی کند چنانکه چشم مر
او را آلتیست که او بدان مر الوان و اشکال و حرکت و سکون و اوضاع
اجسام را اندر یابد و گوش مر او را آلتیست که او بدان مر آوازها را اندر
یابد پس دل نیز مر او را آلتیست که او مر قوت زندگی را بدین آلت بدیگر
جزوهای این مکان خویش رساند چنانکه زبان مر او را آلتیست که خاص
فعل او که نطق است از او بدین آلت پدید آید و اندر وهم مغز سر پیشین
فهم مر او را آلتیست که قوه حافظه او اندر نگاهداشت صورتهای جسمی

علم کار بدان آلت کند و چون حال اینست که ما همی خبر آلتی از نفس فعلی یابیم ظاهر است که نفس از این شخص اندر مکانی جز مکانی دیگر نیست و چون اندر مکانی نیست لازم آید که محدود نیست بذات خویش از بهر آنکه محدود جسمست و چون محدود نیست اندر جسم نیست از بهر آنکه اگر اندر جسم بودی محدود بودی و چون محدود نیست مر و را طول و عرض و عمق نیست از بهر آنکه این سه چیز حدهای جسمند و چون چیزی بیرون از حد خویش نباشد پس بیرون از جسم حد و جسم نیست و چون آنجا حد و جسم نیست آنجا جسم نیست چرا اگر بیرون از هر جسمی دیگر جسمی بودی جسم نامتناهی بودی و متحرک نبودی و جسم متناهی است و حرکت مستدیر که بر افلاک مستولیست بر نشانهای این جسم کلی دلیلست پس اگر مرکسی را ظن اوفتد که بیرون از این جسم که بحرکت استدارت متحرک است چیزیست که مرو را مساحتیست پس بیاید دانستن که آنچیز نفس نیست و بیرون از آنجه مر با عظم کرهست چیزی دیگر با عظم نیست از بهر آنکه آنچه مرورا عظم باشد جسم باشد و اگر بیرون از این دایره متحرک عظمی بودی واجب آمدی که آن عظم متحرک بودی بدانسبب که گفتیم که ساکن از جسم کلی آن نقطه ایست که مرکز عالمست پس هر جزوی که جسم از آنمرکز دورتر است حرکت او بیشتر است پس از حکم مشاهده بایستی که آن عظم که بیرون از فلکست متحرکتر از افلاک بودی و اگر آن عظم متحرک بودی حرکتش دایم بودی و حرکت دایم جز باستدارت نباشد و اگر این عظم متحرک بودی بحرکت استدارت حرکت افلاک بدید نیامدی از بهر آنکه حرکت از

جسم متحرک بجدا شدن او پدید آید از جز عظم خویش پس حرکت این جسم مستدیر همی گواهی دهد که فلک بعظم خویش از جزءات و عظم خویش جداست و چون ذات او با عظمت جزءات او که بعظم خویش از آن جداست جز با عظمت و جز با عظم نفس است و چون نفس بر جسم مستولیست بتصرف اندر او و بتحریک مر او را و هر دایره از دوایر فلک بر آنکه فرود از اوست مستولیست بتصرف اندر او و بتحریک مر او را لازم آید که نفس بر عالم جسم محیطست حال نفس جزوی بر شخص و لیکن چون مر این جوهر بیرون از او جهت فعل از اندرون همی پدید شود و چون مر این شخص کلی را که عالمست بیرون از او جسم نیست فعل نفس از بیرون او اندر او فاید پس ما بدان گفتیم که نفس کلی بیرون از این عالمست که فعل او از راه حواشی عالم سوی مرکز همی آید و بدین قول معنی آن خواهیم که نفس کلی نه اندر عالمست چرا اگر گفتمی اندر عالمست گفته بودمی که محدود است و پیش از این درست کرده ایم که نفس محدود نیست بلکه محدود جسمست و نفس نه جسمست همچنانکه چون فعلهای نفس جزوی از اندرون جسد همی بیرون آید گفتیم که نفس مردم اندر جسد است و چنانکه چون بنور آفتاب از روی آینه آتش همی پدید آید گفتیم که اندر آن نقطه تدقیکه بر روی آن آینه حراقه است آتش است و آنجا هیچ آتش نبود و لیکن چون آن نقطه علت پدید آمدن آتش بود از نور آفتاب و آتش از آنجا پدید آمد هر چند که آنجا هیچ آتش نبود و آن نقطه آهن بود

از جمله نقطهای روی آینه مر آتش را بدان نقطه اشارت کردیم بضرورت و جملگی روی آینه و جملگی سطح هوا مر نور آفتاب را از مقابل و قبول محل آن نقطه آینه اند بدانچه نور آفتاب باز ایشان باز داشته نیست و لیکن مر آن فعل را از آفتاب آن یک نقطه آراسته شده است از آینه و عقلا دانند که اگر همه سطح هوا و آب و خاک همچو آن نقطه که از آینه مر پدید آوردن آتش را از نور آفتاب مهیا شده است مهیا بودندی همه جوف فلک پر آتش بودی و همچنین اگر اصول طبایع آراسته شدندی مر پذیرفتن افعال نفس را همه طبایع اشخاص مردم بودی و اشخاص دیگر حیوان و نبات پس گفتار ما که گوییم نفس اندر جسم نیست دعوی ما باشد بدانکه نفس بیرون از جسمست و چون برهان درست کردیم که بیرون از این جسم کلی که عالمست چیزی با مساحت نیست گفته باشیم که آنجا نه جسمست و نه جسم نفس است که مر و را بجای حاجت نیست و لیکن مر سخن را اندر این باب میدان تنگست و گوینده نتواند که مر چیزی را که نه کند جز بجای اشارت کند که فعل آنچیز ثابت را بیند که از آنجا پدید آید و جای اندر او عظم جسم باشد و این بیان همی لازم آید که سخن جز مر جسم را بصفت ثابت کردن و چون جز جسم را صفت باید کرد دادن صفت جز طریق سلب صفات جسم نشاید کردن چنانکه گوییم که آنچه جسم نیست مر او را عظم و مساحت نیست و آنچه مر او را عظم و مساحت نیست مر او را حرکت مکانی نیست بلکه حرکت او ذاتی و جوهریست چنانکه حرکت جسم

عرضی است با آنکه اندر جسم جز جسم نباشد چنانکه آب که او جسمست اندر سبو و خم باشد که ایشان جسمهای مجوفند و سطح اندرونی سبوی و خم مکانهای آب یا هوا یا جز آن اند و چون نفس جسم نیست اندر مکان نیست و چون اندر مکان نیست نامتمکن اندر او نباشد البته چنانکه متمکن اندر مکان باشد ناچار آنگاه گوییم که جمع بودن اجزای این جسم کلی اندر این شکل کره بپیوستگی این نفس کلیست بدو و پراکنده شدن اجزای این جسم جزوی که جسد مردمست پس از جدا شدن نفس جزوی از این جسم گواستی درستی این قول اعنی که چون بجدا شدن نفس جزوی از این جسم جزوی که جسد است اجتماع اجزای او همی بافتراق بدل شود مر جسم کلی را بجدا شدن نفس کلی از او هم انحلال لازم آید و چون معلوم کردیم که اگر عنایت نفس کل از عالم جسم منقطع شود این اجتماع را که علت ترکیب مفردات طبایع است بر هیولی تا هر یکی از این چهار قسم بدانچه دو طبع مختلف که اندر او صورت است و از آن دو طبع بر هیولی که بر دارنده آنست مرکب شده است و اندر مکانی که بدو مخصوص است ایستاده است مر افتراق این جسم را علت بر خاستن مفردات طبایع باشد از هیولی اعنی اگر عنایت نفس کلی از عالم بر خیزد بر خاستن عنایت او از عالم آن باشد که صورتهای عالم بجملگی از اجسام برخیزد از بهر آنکه منبع و مکان صورتها نفس است و طبایع اندر اجسام عالم صورتهاست و چون صورتها برخیزد مفردات طبایع برخیزد از بهر آنکه مفردات طبایع صورتهای اوّلی اند آنگاه مر اجزای عالم را افتراق لازم آید و چون مفردات طبایع از جسم برخیزد مر جسم را وجود نماند

از بهر آنکه وجود جسم بوجود صورتست اندر هیولی و مر هیولی را بی صورت
وجود نیست البته و چون صورت بنفس باز گردد مر هیولی را وجود نماند
و چون صورتها از جسم عالم برخاست آنگاه جسم موجود نباشد ما گوییم
او متفرق شود و این بیان که ما کردیم مر خردمند را دلیلی روشنست
بر چگونگی برخاستن جسم با آنکه وجود این جسم کلی با این صورت بودست
و مر این جسم را بی این صورت وجود نیست و حرکات اقسام جسم بسبب
این طبایع کاندر ایشان مرکبست و آن طبایع صورتهای اجسام است سوی
مرکز اندر مکانهای خویش تا عالم بدان حرکات نظام و انضمام یافتست
بر درستی این قول گواست و چون حال اینست ما را ظاهر شد که اگر عنایت
نفس کلی از عالم برخیزد مر جسم او را وجود نباشد از بهر آنکه عنایت نفس از
جسم بی برخاستن طبایع باشد از هیولی و چون این دو چیز که وجود هر یکی
از ان بوجود یار اوست یا او از یکدیگر جدا شوند مر مرکبات ایشان را که
جسمست وجود نماند از بهر آنکه هر یکی از این دو چیز بذات خویش قائم نیست
وبدین شرح ظاهر شد که علت وجود جسم احتیاج نفس است بدین عمل عظیم
که همی کند از بهر آنکه نفس از این عمل جز به بینایی خویش دست باز ندارد و
چون عدم جسم به بینایی نفس معلولست وجود جسم را علت احتیاج نفس
باشد و این برهانی روشنست آنگاه گوییم که چون همی بینیم که اجزای طبایع
که اندر شخص مردمست ازآنکه مر نفس جزوی را اطاعت داشتست و مر
صورتهای کلی خویش را رها کرده است چون نفس جزوی از او جدا شود همی

سوی کلیات خویش که آن اجسام عالمست باز گردد که عنایت نفس کلی اندر آن
اجسام پیوستست و بدان بازگشتن از این تکلیفهای افزونی که پس از حرکات
فتکالیف طبیعی یافتست و آن حرکات ارادیست برهد این حال دلیلست بر آنکه
چون نفس جزوی پس از آنکه مر این جسم جزوی را کار بسته باشد و بر سیرت
کل خویش رفته باشد اندر طلب علم و طاعت مر عقل را که شرف دهنده
اوست از این شخص جدا شود سوی کل خویش باز گردد که عنایت نفس کلی بدین
پیوستست و بدان بازگشتن از تکلیفهای عملی شرعی که مر آنرا سپس از
عملهای جسمی که بسبب عمارت جسد بدان حاجتمندست بپذیرفته است
نیز برهد و این بیانی شافیست اما اگر کسی گوید چه دلیلست بر آنکه وجود
جسم بوجود طبایع است و منکر شود مر این قول را که ما گفتیم که معزولات
طبایع اندر جسم صورتها اند و گوید طبایع اعراض است و بی خاستن اعراض
جوهر برنخیزد دو دلیل جوییم بر آنکه طبایع اندر جسم از نفس موجود شدست
البته جواب ما مر او را آنست که از او بپرسیم که چه گویی که آنچه او نه سرد
باشد و نه گرم و نه تر باشد و نه خشک جسم باشد یا نه اگر گوید باشد گوییم
ما را اینجا جسمی که مر او را از این اعراض چیزی نیست و نباید جسمی که مر او را
از این صفات چیزی نباشد البته و معلوم شود که وجود جسم بوجود این
صورتهاست و بدین گوییم اندر رد قول او که اگر روا باشد که آنچه اندر او نه
گرمی باشد و نه سردی و نه تری و نه خشکی جسم باشد واجب آید که آنچه این
طبایع اندر او موجود باشد نه جسم باشد و محالست قول کسی که گوید آنچه

گرم و خشکست و یا گرم و ترست و یا سرد و ترست و یا سرد و خشکست
جسم نیست و چون آنچه با این صفتهاست جسمست آنچه بی این صفتها
باشد نه جسم باشد پس درست کردیم که اگر طبع نباشد جسم نباشد
اما حجت بر آنکه طبایع اندر جسم صورتهاست نه اعراضست آنست که عرض
آن باشد که او چون از حامل خویش برخیزد حامل او موجود باشد چنانکه
گردی اندر گوی و چهارسویی اندر جسم چهارسوی و مزه و بوی اندر
چیز بامزه و بوی اعراضند و اگر از موم گویی کنیم گردی چون مر او را چهار
سوی کنیم و گردی از او بشود عین آن موم بی برخاستن گردی که اندر او
عرض بود برنخیزد و همچنینست حال دیگر اعراض که اندر جوهر آید و شود
و اما صورت آن باشد که اگر او از مصور او برخیزد مر مصور او را وجود
نماند با آنکه مر جسم را جوهریت بدین صورتهاست که اندر اوست از گرمی
و سردی و خشکی و تری و این صورتها بجوهر او لیکن از هیولی اند از
بهر آنکه فعل مر این صورتها راست نه مر هیولی را و آنچه مر او را فعل باشد
بجوهریت اولیتر از آن باشد که مر او را فعل نباشد چنانکه اندر این معنی پیش
از این اندر این کتاب سخن گفته‌ایم و چون ظاهر است که فعل مر طبایع راست
ظاهرست که طبایع اندر جسم اعراض نیستند و چون اعراض نیستند جوهر
جسم نام طبایعی بدیشان یافتست مر ایشان را صورت گوییم از بهر آنکه شرف
هیولی بصورتست نه بعرض و چون درست کردیم که این طبایع اعراض نیستند
سزاوار بودی که گفتی جوهرند و لیکن چون جوهر جسم مرکبست از این

صورتها و هیولی که پذیرنده آنست و مر آن مرکب را همی جوهر گوییم
هر یک مر این را از این جوهر جوهر نگفتیم اما گوییم این مر او را که این صورت
از این جوهر که او مرکبست از هیولی و صورت بجوهریت اولیتر است از آن جوهر
که هیولی است پس درست کردیم که طبایع اندر جسم صورتها اند و بی خاستن
صورت مصور برخیزد و اما دلیل بر آنکه طبایع اندر این جسم کلی که عالمست
از نفس کلی موجود شده است آنست که مصوران بر دو گونه است یا طبیعی است
یا صنعی است اما مصورات طبیعی چون جواهر معدنیست و نبات و حیوان
و اما صنعی چون مصنوعات مردم و جز مردم است از حیوانات و اندر مصنوعات
مردم آثار قصد ظاهرست بدانچه از هر مصنوعی همی بدان صورت که دارد
فعلی آید که آن فعل از او جز بدان صورت همی نیاید بر مثال قلم که تراشیده
و شکافته و سر بریده باشد با فعل کتابت از او بدین صورتها بیاید و چون
مجوف که از آبگینه کرده باشند که مر از اسپید و نرم نشود و سلب باشد تا
حبر بسیار بدو اندر شود و سرش نگونسار او فرو باشد تا حبر که بدو
فرو شود نریزد بقلم از او بر اندازه حاجت نویسنده بر آید و اینهمه آثار قصد
صانع اوست که اندر صورت او پیداست و آن پاره گوهر آبگینه از فعلها
جز بدین صورت قصد که یافته است نیاید پس دانستیم که مر این آبگینه پاره را
بدین گونه صانعی کرده است بقصد چه گر این گوهر پاره از ذات خویش بدین صورت
شده بایستی که همه گوهر آبگینه جز بدین صورت نبودی البته و چون حال اینست
که فعل از مصورات بصورتهائی که دارند دلیلست مر قصد صانع آن بصورتها

آن اجسام را بدان صورتها گوییم که آتش نیز مصوّرست و گرمی و خشکی و
روشنی مر ورا صورتهاست که او بدین صورتها همی سوختن و خشک کردن
و روشن کردن و جز آن آید پس لازم آید که این مصوّر بدین صورت بقصد صانعی
شدست نه بذات خویش چه اگر مر جسم را بذات خویش فعل بودی واجب آمدی
که فعل او یکی بودی بدانچه یک جوهر بود و اگر چنین بودی بایستی که همه جسم آتش
بودی یا آب بودی یا جز آن و همچنین سخن اندر هر قسمی از اقسام جسم که
مر هر یکی را از آن فعلیست که آن فعل ازو همی بدان صورت آید چنانکه از آب
همی خاک را سرشتن اندر صورتهای نرمی و سردی که اندر اوست و از باد مر آتش را
قوی کردن آید بصورت گرمی و تری که اندر اوست و مر مصوّران طبیع را
از نبات و حیوان صناعتشان نفوس نامیه و حسّی که اندر ایشانست و مر هر یکی را
از ایشان قصد بدان صورتست که قدرت بر اظهار آن یافته اند و از آن همی شوند
گذشتن آنگاه گوییم که این صورتهای بسیار مختلف که مر اجسام عالم و اشخاص
نبات و حیوان همی بینیم از دو بیرون نیست یا از ذات جسم آمدست یا از چیزی
آمدست که جز جسمست اگر کسی گوید از جسم آمدست بجسمیّتش گوییم اگر چنین
بودی بایستی که همه جسم یک صورت بودی از بهر آنکه جسمیّت اندر کلیّت
جسم یکسانست و صورتهای متضادّ و مختلف اندر جسم موجودست و روا
نباشد که اندر یک چیز از ذات او صورتهای متضادّ مختلف آید با آنکه جسم
بکلیّت خویش یک جوهرست و چهار قسمست و هر قسمی ازو بصورتیست با ضد
یا مخالف دیگر قسم چنانکه صورت قسم آتش ضدّ صورت قسم آبست و مخالف قسم

بادست و همچنین حال دیگر اقسام جسم اندر صورتها که دارد و چون حال
اینست که اگر جسم مصوّر خویشست واجب آید که مصوّر قسم آتش است با
دیگر اقسام آنگاه هر قسمی مصوّر و فاعل یار خویش باشد بروی و دیگر
روی مفعول و مصوّر یار خویش باشد و این محال باشد و قولی که محال را
لازم آرد محال باشد پس اینقول که کسی گوید این صورتها اندر جسم از ذات
جسم آمدست محالست و چون درست کردیم که صورتها اندر جسم نه از ذات
جسم آمدست درست شد که از صانعی آمدست بقصد که آن صانع نه جسمست
ولیکن جوهرست از بهر آنکه جسم جوهرست و جوهر از عرض صورت نپذیرد
و چون آن صانع جوهرست و نه جسم نفس است که متصرّف اندر جسم اوست
و تصرّف نفوس نباتی و حیوانی اندر طبایع بتصویر مر اشخاص نبات و حیوان را
بصورتهای آن و تصرّف نفس انسانی اندر قسم خاکی از جسم که آن پذیرای
صورتست و اندر چیزهای نباتی و حیوانی از چوبها و برگها و صمغها و
پوستهای نبات و با استخوانها و سروها و جز آن که جوهر خاکی بر آن
غالبست بر درستی اینقول گواست پس درست کردیم که وجود جسم بوجود
طبایعست و طبایع اندر جسم صورتها اند نه اعراضند و طبایع اندر جسم
از نفس موجود شدست و نفس جوهرست و جز جسمست و بمکان حاجتمند
نیست و افعال او اندر جسم پدید آینده است و بدین شرح ظاهر کردیم که
نفس مردم اندر جسم نه از جسم آمدست از بهر آنکه جسم متناهیست و چون
جسم متناهی است و نفس اندر او آمدست جز از او آمدست و جز از نامتناهی

از نامتناهی آید و نامتناهی نفس است پس نفس مردم از جوهری نامتناهی
اندر جسم متناهی آمدست و بذات خویش نیامدست بلکه بقصد صانع عالم
آمدست و قصد صانع عالم اندر آوردن مر نفس را اندر جسم آن بودست
تا بهتر از آن شود که بودست و بهتر شدن جسم از مجاورت او با نفس بدین
این قول گواست چنانکه پیش ازین گفتیم و مر نفس را از پیوستن بجسم همی
یافتن لذّات حاصل شود که او از آفرینش بدان مایلست و آغاز لذّتها
او لذّات جسمی است که حیوان بی نطق با مردم بدان شریکست و بدانچه اندر
مردم جوهری دیگرست که آن مر علم را پذیرنده است و آن جوهر عقل
غریزیست از محسوسات بمردم لذّاتی پیوستست که دیگر حیوان از آن بی
نصیبند چون لذّت یافتن او از شیرینیها و ترشیها و تیزیها و الوان
و از جواهر و نگارها و صورتهای نیکو و جز آن که اندر قول او شرح
لذّات گفته شده است و هر که از مردم اندر علم برتر آید از این لذّات که بهایم
با او شریکست اندران دورتر شود چنانکه فضلا و عقلا و حکما بقوتی
پسنده کرده اند و علم و حکمت را همی جویند و از آن سیر همی نشوند و این حال دلیلست
بر آنکه لذّت علم و حکمت مر ایشان را همی از لذّات جسمانی باز دارد و نیز دلیلست
بر آنکه بهتری نفس اندر یافتن اوست مر علم و حکمت را که غرض صانع عالم
از آوردن او مر نفس را اندرین عالم آنست و چون ظاهر کردیم که شرف نفس
اندر علم و حکمتست و غرض صانع ازین تألیف و صنع آنست و درست
کردیم که نفس مردم پس از جدا شدن او ازین شخص همی بکلّ خویش بازگردد

واجب آمد که لذّات کلّی از کلّ او بود و بیافتن او رسد مر علم و حکمت را
و چون حال اینست گوییم که مر نفس مردم را پیش از آنکه اندر جسم آمد نه
یافتن لذّت بود و نه خواست بل جوهری زنده بود شایسته مر یافتن لذّات
ابدی را و از صانع حکیم که برسانیدن مر جوهر را بشرفی که سزاوار آن
باشد قدرت دارد واجب باشد که مر آن جوهر را ضایع نکند و عنایت
کند بدو تا او بدانچه شایسته آنست از شرف و کمال برسد و چون نفس
بذات خویش زنده است چنانکه پیش ازین اندرین کتاب شرح آن گفتیم
و آنچه بذات خویش زنده باشد و مر او را همی بشرفی باید رسیدن که او
سزاوار آنست ناچار از آن شرف دور باشد و نیز رسیدن او بدان شرف بایدست
او متعلّق باشد و چون درست شد که غرض صانع عالم و مؤلّف جسم و نفس
نفس است بتعلیم و تحکیم پیدا آمد که جوهر نفس پیش ازین بی علم بود
و چون بی علم بود رسیدن او بلذّاتی که آن برتر از لذّات جسمانیست یافتن
اوست مر علم را که آن مر او را نیست و چیزی را از آنچه او بدان باشد جز به
تغییر و تکلیف بدیگر حالی و صورتی نشود واجب آید که صانع حکیم بدین
صنع عظیم مر نفس را همی از محلّ بی علمی و بی لذّتی بمحلّ لذّت برد و چون غرض
لذّتی مر نفس را همی از تحصیل علم حاصل آید و او مر علم را همی از جسم یابد
علّت یافتن نفس مر لذّت را جسم باشد و یافتن نفس مر لذّت حسّی را با آغاز
وجود خویش اندر جسم و مرتبی او بر آن و میل او سوی آن و استحکام
تعلّق او بجسد بدان لذّت اعنی که جدا و بدان همی قوی تر شود و پس از آن

رسیدن او بلذت نفسانی تا آخر بلوغ خویش بکمال نفسانی و باز ماندن
او از لذت حسی بدین لذت علمی و مضاعف شدن رغبت او اندر
حب افزایش او مر آن را بر درستی این قول که گفتیم علت رسیدن نفس بکلیت
لذات جوهر جسم گواست وچون حال اینست که نفس مردم همی از علم بلذت
عقلی رسد گوییم که مقصود مؤلف میان جسم و نفس از این تألیف آنست تا مر
نفس را بلذات ابدی رساند که او سزاوار آنست و آن لذت که نفس مر آن را بیابد بدو
قسمت یکی لذت حسی است که نفس بدان بمیانجی جسم رسد و دیگر لذت
عقلی است و نفس بدان بمیانجی علم رسد از بهر آن بود که رسول از خدای تعالی
مر خلق را بر آموختن علم و کار بستن آن بلذات ابدی نوید دادند و فایده
نفس از علم جز لذت چیزی نیست وچون حال اینست گوییم که لذات حسی
بمنزلت رمز و مثلست از لذت نفسانی باقی و رسیدن نفس مردم بدین لذت
فرودین مر او را چون نویدیست از آفریدگار خویش سوی آن لذت برین باقی
و این از آن بمحل چاشنی و نمودار است از بار خویش چنانکه برگ هر نباتی مانند
بار خویش است بصورت نه بطعم و رنگ و بوی پس گوییم که بار نبات از برگ
بمنزلت تأویل است از تنزیل و گوییم که برزگر خردمند مر کشت ایستاده را از برگ او
بر تخم و بار او دلیل گیرد و همچنین باغبان هشیار چون همی بیند که برگ زردالو
بر مثال بار خویش گردست و برگ درخت بادام بصورت بادامست چون برگ
درختی که میوه ستبر باشد بنگرد از صورت او بر صورت بار او دلیل گیرد و معنی
تأویل چیزی نیست مگر باز بردن هر چیزی بر ابتدا و اول او و آن بود است و مر

چیز بدید آینده را باز گشت بدانچیز باشد کز او بدید آمدست بر مثال درختی
که بدید آید و آخر او بار همان آید که تخمش بآغاز بودست و چون مردم بر مثال
درختست که بار او عقلست بدانچه باخر از او عقل بدید آید پس این حال دلیلست
بر آنکه علت این بودش بآغاز عقل بودست چنانکه درخت بادام بآغاز بادام
بودست و این اعتباریست که آفرینش بر درستی آن گواست و اعتبار از آفرینش
بر عقلا واجبست چنانکه همی گوید فاعتبروا یا اولی الابصار و چون این بنیاد
بگواهی علم که باقی تر گواه و داستگوی تر کی اوست درست گوییم که لذات
حسی از لذات عقلی بمنزلت برگ است از سیب که همانندگی میان ایشان جز بشکل
نیست که آن دیدنیست و قول خدای تعالی که همی از بهشتیان حکایت کند که چون میوه
اندر بهشت بدهندشان ایشان گویند این بدان میوه ها که ما را داده بودند پیش
از این بمانند که باشد میان این میوه ها و میوه های بهشت بدین آیه کلما رزقوا
منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذی رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم
فیها ازواج مطهرة وهم فیها خالدون بر درستی این قول حجتست و خرد
مندان واجبست از این لذت حسی اولی بر آن لذت شریف آخرتی دلیل گرفتن و
از امثال و رموز که اندر کتاب خدایست و آن بر چیزهای جسمانی فرود آمدست
سوی چیزهای عقلانی که مانند آنست بتأویل آن راجستن و بر تأویل اقبال کردن
و مر آن را خوار نا داشتن بامید رسیدن بتأویل آن بر مثال اقبال خداوند درخت
بر برگ و شاخ او بامید تخم و میوه او و هر که از عقلا سوی لذت نفسانی از
نردبان علم و ریاضت بر آمدست داند که لذت حسی اندر جنب لذت عقلی بمنزلت

برگ تلخست و گنده اندر جنب بار شیرین و خوشبوی و مر علم را بامید لذت
حسی نجوید و لیکن گروهی که مر علم را نشناختند مر لذت آن را نیافتند و مر
هوسهای خویش را علم نام نهادند تا جز رنج از آن حاصل نیاوردند لاجرم چون
مر لذت نفسانی را تصور نیابند که دنیا بجمله باز گشتند و گفتند که بعالم لطیف
خوردن و خفتنست چنانکه خدای تعالی گفت بنکوهش اندر ایشان یعلمون ظاهرا
من الحیوة الدنیا وهم عن الآخرة هم غافلون پس چنانکه میان برگ و بار درخت
جز بشکل مانندگی نیست که آن دیدنیست میان لذت حسی و عقلی نیز جز بنام مانندگی
نیست که آن شنودنیست آنگاه گوییم اندر تأکید این سخن و مر نوشته الهی را که
اندر آفاق و انفس است بمتابعت خاندان حق نماییم بدستوری که خداوند
روزگار خویش یافته ایم اندر جزیره خراسان که حرص مردم بآغاز خویش بر لذت
حسی که استحکام جسد او اندر آنست و رسیدن او بتمامی این لذات با استوار
شدن جسد اوست از آفرینش جز تکلیفست مر او را از صانع او بر طلب کردن
این لذت حسی فانی که او از آن لذت شریف باقی بمنزلت برگ تلخ زشت گنده
است از میوه شیرین نیکو شکل خوشبوی و ما را معلومست که اگر این
تکلیف آفرینش که بیشتر خلق از آن غافلند نبودی کودک خرد اندر شیر مادر
رغبت نکردی و غرض صانع از صنع بحاصل نیامدی و چون مر این تکلیف
جز بدین سبیل که مر قوت جاذبه او را بافزون لذت حسی را اندر نفس انسانی نهاد
بآغاز و نیکوتر از این وجهی نبود تا کودک خرد از غذا ناشکیبا آمد و بدین تدریج
مر او را بتمامی نعمتهای حسی برسانیدند تا بدانجای رسید که مر تکلیف دوم را

بحمل شد و تکلیف دوم آن بود که پیغمبر را فرو فرستادند و موعود ابدی بر
آن حث کردند و نوید دادندش که اگر مرا بپذیری و عزیز داری تو و
این کار کنی بلذت جاویدی سیری ناشونده رسی و مانند کردند مر لذت
نفسانی را که یافت بدین لذت جسمانی فانی بدان سبب که مر این لذت حسی را
بر مثال چاشنی و نموداری یافته بود و با آن نیز بگفتندش که برای آخرت
نعمتهاست که اینجا ظاهر نیست و پوشیده است چنانکه خدای تعالی گفت فلا تعلم
نفس ما اخفی لهم من قرة اعین جزاء بما کانوا یعملون و نیز اندر آفرینش
بخط خدای تعالی بنمودندش که آن نعمتهای باقی آخرتی از این نعمتهای فانی دنیایی
بمنزلت میوه است که او بر درخت بآخر بپدید آید از برگ که او بر درخت باول
بدید آید و این نعمتها از آن نعمتها بمنزلت شیر بی هیچ مزه است که بجز است
از بسیار نعمتهای این عالم که شیرخواره بآخر بدان نعمتها رسد یعنی جملگی
نعمتهای این عالم از نعمتهای آن عالم بمنزلت شیرست که بکودک رسد از
نخست از بسیار نعمتهای این عالم و چنانکه شیر مادر مر کودک را از نعمتهای
این جهان چاشنی بود این نعمتها مر نفس مردم را شیر مادر اوست و مادر او
آن عالمست و بمنزلت چاشنیست مر او را این نعمتها از آن نعمتهای بی نهایت
آخرتی و بیاموختندش که اگر این تکلیف را بپذیری و مر این را خوار داری و دست
کنی از لذت جاویدی بیفتی و مر ترا از این لذت حسی که یافتی بکشتن جدا
کنیم و این حکم بر آفرینش راستست از بهر آنکه تنزیل شیر مادر دین بود و هر که
مر آن را رد کرد شیر مادر دنیا از او ببستند که آن نعمتهای این جهانی بود اعنی

بکشتندش چنانکه هر کودکی که شیر مادر نخورد بمیرد و مرده کنندهٔ شیر
خلق را خدای کشت و مرده کند. شیر امری را رسول کشت بحق بر حکم
فرمان آفرینش و رسانندهٔ این پیغام محمد مصطفی بود و داست گفت و
آفرینش بر درستی این قول گواست از بهر آنکه تنزیل سخنی است گفته بر
چیزهای عقلی و مر آن را مانند کرده بچیزهای حسی بر مثال برای درخت
که مانندهٔ باراست بصورت و از تخم او اندر او مثالهاست بیش نیست و هر که مر
برای درخت را نورزند و خوار دارندش مر بار او را نیابد همچنانکه هر که از لذت
حتی بازایستد باغاز نشو خویش بلذت نفسانی نرسد و هر که از برای درخت
بر بار او دلیل نگیرد جز از برای میوه نیابد و از بار مر او را امیدی نباشد
و مر برگ را ضایع کند و از اینست که بیشتر از امت روی از تنزیل کرد اند
و مر شریعت را خوار گرفته اند و هر که اندر دین خدای از بهر ریاست دنیائی
همی رغبت کند آنکس با آنکه دست اندرین کو تاه کرده است برابر است از بهر آن
بود که خدای تعالی مر شکایت را که اندر ضمیر رسول او بود از امت خویش اندر
کتاب عزیز باز گفت بدین آیه **وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَٰذَا**
الْقُرْآنَ مَهْجُورًا پس هر که از امت بر تنزیل بایستاد و مر تاویل را طلب نکرد
بر مثال کسی بود که از درخت برگ خورد و از بار دور ماند **آنگاه گوئیم** که چون
خردمند بنگرد اندر فرمان خدای تعالی که همی فرماید مر رسول خویش را که مر
خلق را بر پذیرفتن دین تکلیف کن بایات بسیار چنانکه گفت **قَاتِلُوا الَّذِينَ**
لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ و جز این و همی فرمایدش که مر ایشان را

نوید ده مر پذیرفتن حق بنعمتهای ابدی چنانکه همی گوید **أَمَّا الَّذِينَ**
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ و
جز آن و همی فرمایدش که مر ایشان را بترسان بر رد کردن دین حق بعذاب
آتش چنانکه همی گوید **وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ**
يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ ذُوقُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ
و جز این و مر قولها را با آنچه اندر آفرینش است برابر کند ببیند که این تکلیف
حق است و این وعد و وعید درست است از بهر آنکه خردمند همی بیند که
آفرینش مردم بآغاز نشو خویش بر لذت یافتن از آن غذای ضعیف
نرم که شیر است حریص آمده است که هر ساعتی مر آن را بخواهش و گریستن
همی طلب کند و بر آرزوی آن همی از خواب بازیستد و ماغ خویش هر ساعتی
بیدار شود و بر سیدن کودک خرد بهمه لذت حتی که لذت شیر مادرش
در جنب آن جزوی سخت اندک است چندان حریصی که آفرینش او فکنده
اند و آن تکلیف ظاهر است نیست و ظاهر است مر خردمند را که اگر کودک
شیر خواره از این تکلیف که او را آفرینش بر آن مکلف باز ایستد یا باز
دارندش از آن او با آتش غریزی که اندر او مرکبست هلاک شود و عذاب
آتش غریزی عذابی سخت و اگر مر این تکلیف را بپذیرد و بر آن کار کند
از آتشی که یاد کردیم مر او را بنا او و بنعمتهای حتی رسد که جملگی آن
بسیار است و چون مر آن را بتر اندک بهمه اضافت کنیم عظیم باشد پس این
حال آفرینش گواست بر آنکه اگر مردم اندر رسول خدای مر دین حق را قبول

کند بنعمتهای بسیار ابدی رسد که آن لذت نفسانیست و هر که مر
آتش خدای مر او را بنسا او دو اگر مر این تکلیف الهی را رد کند با آتش
جاویدی معذب شود و آن عذاب مر او را بجهل او واجب شود چنانکه
ثوابش بعلم همی واجب آید **و دلیل بر درستی این قول** که گفتیم آتش خدای
بر مردم بجهل او لازم آید و مر او را ثواب بعلم واجب شود پس از آنکه
برهان عقلی نمودیم پیش از این که لذت نفسانی شریفتر از لذات
حسیست بدانچه همی مردم بسبب نادانش مسئلهٔ علمی از طعام و شراب
باز ماند قول خدایست که همی گوید **نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ**
و چون همی گوید آتش خدای آنست که بر دلها جاسوس شود همی نماید که
اطلاع او بر دلهای جاهلانست که بسود علم از دانش بهره نیافته باشد
و ما همی بینیم که از ما چیزی پرسند که ما آن را ندانیم بدان ساعت آتش
غریزی همی بر دل ما مطلع شود و همه جسد ما بدان گرم شود همچنانکه
با آتش گرم شود و چون درست کردیم که عذاب آتش همی بجهل واجب آید
مردم تا پیدا آمد برهان خلف که ثواب و نعمت جز بعلم واجب نیاید **آنگاه**
گوئیم که این تکلیف دوم فرمائی بمنزلت اولیست از آن تکلیف نخستین
آفرینشی که آن حرص کودکست بر غذا که بسبب پذیرفتن این تکلیف او
بنعمتهای بی نهایت رسد و اگر مر این را رد کند با آتش جاویدی بیاویزد
و بر این جایگه نکته گوئیم اندر تصدیق رسول مصطفی که عظیم تکلیفی
از خدای تعالی مر خلق را او را علیه السلم بود بر آفرینش و بر آنچه گوئیم دلیل آن

ناجهال امت که ما را بدین خواندند و بر ما غلبه کردند و از مسکن و
شهر خویش ما را براندند سوی کسانی که از عقلاء مر این کتاب را تامل
کنند نکوهیده شوند و آن نکته آنست که گوئیم دلیل بر آنکه مردم از
پذیرفتن تکلیف ثانی که آن قبول دین حقست همی بنعمت جاویدی
خواهد رسیدن و برد کردن همی بعقوبت خدای بخواهد آویختن
آنست که این تکلیف بر آموختن علم و حکمتست چنانکه خدای تعالی
همی گوید **وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ**
مُبِينٍ و دیگر جای همی گوید جنگ کنید با ایشان تا فتنه که آن جهلست
برخیزد و دین همه مر خدای را باشد بدین آیه **وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ**
فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ
و مردم از علم و حکمت بنعمتها رسد و آن تکلیف پیشین که این تکلیف
بمنزلت نسل است بر درستی این قول گواست از بهر آنکه مردم از پذیرفتن
آن تکلیف بعقل غریزی رسید و بعقل غریزی مر تمامی نعمتها
حسی را بیافت و باز پسین لذتی از آن لذت مر او را لذت مباشرت
بود که آن نزدیکست بلذت عقلی از بهر آنکه گوینده مر آن را عبادت
نتواند کردن و نیز شنونده از عبادت گوینده بر آن واقف شود و
اندیگر لذت که از حواس یافته است بر آن دلیلی نتواند آوردن و کسی که
ببلاغت جسدی نرسد و عقل غریزی بد و نپیوندد و متحیر و مدهوش
آید لذت مباشرت نیابد و نجوید و چون خردمند مر این شرح را تامل

کند و بیند که چون مردم از تکلیف نخستین بدین علم بدیهی اولی برسید
اعنی یافتن او آنکه چون بشناخت که جزو بیش از کل نباشد وجز آنکه
ظاهر است اندر محسوسات که آن عطای الهی است نه تعلیمی و بدین
علم یافت مر این لذت بسیار را و بتکلیف دوم سوی علم و حکمت آید
بباید شد دانستن از این تکلیف همی بنعمتهای بی‌نهایت جاودانی خواهد
رسیدن و بداند بقیاس آفرینش که فضل این نعمتها که بدین تکلیف
دوم یافتند بر آن نعمتها که بدان تکلیف نخستین یافتند چون فضل
این تکلیف است بر آن تکلیف و چون فضل این علم است بر آن علم و چون درست کردیم
که از پذیرفتن تکلیف ثانی همی مردم بنعمتی برتر از نعمتهای گذرنده
خواهد رسیدن پس درست شد که آن نعمتها ابدیست و چون ظاهر کردیم
که مردم اندر رد کردن آن تکلیف نخستین بشدتی گذرنده رسد و آن
مرگ جسدیست ظاهر شد که اندر رد کردن این تکلیف عظیم که آن دینست
همی بشدتی ناگذرنده خواهد رسیدن و آن عذاب خدایست نعوذ بالله
من عذابه و چون حال اینست گوییم که این تکلیف که خدای کرد مردم را بمیانجی
رسول بقول بمنزلت تاویل بود از آن تکلیف نخستین که مردم را کرد بمیانجی
جسدهای مردم بفعل و امثال دلیلست بر آنکه گوینده این قول سوی ما
رسولست از خداوند آن فعل و رسول مر این قول را از آن نوشته خواند
مجملی که خدای تعالی مر آن را اندر آفرینش عالم و ترکیب جسد مردم بخط الهی خویش
نوشتست چنانکه همی گوید سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین

لهم انه الحق و چون درست کردیم بگواهی آفرینش که این تکلیف که رسول
خدای مر خلق را بر پذیرفتن دین او سبحانه کرد حقست و نعمتهای
ابدی عقلی بپذیرنده و رد کننده آن تکلیف او لیکن برسد پس از گسستن
نفس او از جسد و این سخنی است ترازوی خدای تعالی که آن عقل شریفست
بر سخته بی هیچ خیانتی چنانکه خدای تعالی فرموده است واقیموا الوزن
بالقسط ولا تخسروا المیزان و بدین شرح پیدا کردیم مر خردمندان را
که وحی از خدای تعالی برسول اشارتی بود از او سبحانه مر او را سوی آفرینش
بتاییدی که آن بر دل منور او فرود آمد تا او بنور آن تایید مر نوشته خدای را
برخواند و هیچ سخن گفتنی بشتابتر از آن نباشد که با اشارت باشد که مر
آن را بچشم نشاید اندر یافتن از بهر آن بود که سخن گفتن خدای را با رسول وحی
گفتند و وحی شتاب باشد و آن اشارت بود بشتاب تا بنگرد اندر آفرینش
تا او غرض آفریدگار را از این نوشته ابدی بی تبدیل که عالم و اجزای
آنست برخواند چنانکه خدای تعالی همی گوید واتل ما اوحی الیک من کتاب
ربک لا مبدل لکلماته ولن تجد من دونه ملتحدا و چون بدین آیت همی گوید
که بخوان آنچه بشتاب بسوی تو اشارت کردند از نوشته الهی و مر بیان
او را تبدیل نیست و مر خردمند را ظاهر است که این فرمانست از خدای تعالی
سوی رسول او بر خواندن از نوشته خدای و نوشته سخنی باشد که مر
او را بر چیزهای زمینی از چوب و خاک و جز آن مشکل کرده باشد و عالم و
آنچه اندر اوست مشکلست بشکل الهی پس ظاهر است که نوشته خدای جل و تعالی

چیزی نیست و ظاهر است که آنچه رسول او گفت و بد و خواند از
این نوشته برخواند و کسی مر این بیان را منکر نشود مگر که بر خرد
مکابره کند و چون این تایید بدل منور رسول رسید و مر این
نوشته نامبدل کلمات را بدان برخواند و مر همه خلق را از آن غافل
دید دانست که او از آفریدگار عالم عنایتی یافت که بدان عنایت از جمله
آفریدگار بدان منزلت رسید که نزدیکتر خدایست از جمله آفریدگان
از بهر آنکه بنویسنده از خواننده نزدیکتر کسی نباشد هر چند که مر آن خواننده را
لطافت نوشتن همچنانی نباشد و چون بخواند این نوشته مر خویشتن را
بنویسنده این کتاب بی تبدیل نزدیکتر کسی یافت امثال نیز مر او را
وحی بود و بدین حکم مر خلق را دعوت کرد بقول لا اله الا الله محمد
رسول الله و اندر تاویل شریعت و گستردن دین پس آفرینش عالم
رفت و آنچه اندر اوست و روی بگردانید از هر که با او اندر این منزلت
انبازی جست و آن فضیلت نداشت چنانکه خدای تعالی فرمود مر او را
بدین آیه اتبع ما اوحی الیک من ربک لا اله الا هو واعرض عن المشرکین
اگر کسی مر این قول را که ما گفتیم منکر شود و گوید کو دلیل جز دم مر تشنه را بر
آب خوردن و بطبع خورد نه بتکلیف و تکلیف آنگاه بودی که مر او را نبایستی
که شرب خوردی و کسی مر او را بر خوردن او تکلیف کردی بر مثال کسی که
تشنه نباشد و دیگری مر او را بر خوردن آب تکلیف کند تا بشتابد و بهم
آب را بخوردن جز کسی که تشنه باشد و مر آن را بطبع و آرزو بخورد جواب ما

مر او را آنست که گوییم این سخن کسی گوید که معنی طبع و آرزو اندر
باشد و انواع تکلیف را نشناسد و ما پیش از این اندر این کتاب برهان
عقلی یاد نمودیم که آنچه فلاسفه مر آن را طبع همی گویند از حرکات امهات
قسریست و ظاهر کردیم که حرکت بر دو گونه است یا ارادتی یا قسری
حرکت ارادی از متحرک آنست که بخواست او آید و اندر حد امکان باشد
اعنی که روا باشد که اندر حد وجود آید و روا باشد که نیاید بر مثال کسی
که نشسته باشد و حرکت برخاستن او بخواست او متعلق باشد پس شاید
بودن که برخیزد و شاید بودن که برنخیزد و نیز حرکت از خداوند ارادت
بر جانبی و مخالف آن جانب و محالی و ضد آن حال باشد چون حرکت کسی
که بر بن کوه باشد که خواهد بر کوه بر شود و خواهد سوی بن کوه فرود
شود و چون کسی خواهد از دیگری چیزی بستاند و خواهد مر او را چیزی
بدهد پس حرکت از خداوند ارادت اندر حد امکان باشد آنگاه بجد وجود
آید باختیار او و حرکت قسری از متحرک آنست که بخواست او آید بلکه به
خواست خداوند اختیار آید بقسر و حرکت قسری اندر حد وجوب باشد
ابدا چون حرکت اجزای خاک سوی مرکز عالم که آن بقسر باز داشته است
و چون حرکت آب از فراز سوی نشیب که آن اندر حد امکان نیست البته
بلکه اندر حد وجوبست و بقسریست و چون حال اینست گوییم که هر مقسوری مجبور است
و حال مجبور بضد حال مختار است و آن جزو که امهات طبایع مجبورست
مر او را حرکت نیست البته و آن جزو است از خاک که اندر مرکز عالمست و همه

جز وهای عالم را نکیه براوست بحقیقت اما بر سبیل مجاز گوئیم که از
آتش اثیر آن جزوها که بر سطح بیرون اوست مقسور نیست و همی بجنبد
که از آن برتر شود چنانکه آن جزوها که از آتش فرود آن سطحست تا بسطح
زیرین از آن فلک مر آن سطح بیرونیرا همی جویند و سوی آن سطح متحرکند
و بقسر که صانع عالم برایشان افکندست فرود از مکان یاران خویش
مانده اند از بهر آنکه همه بگوهرند و بگوهر اندر مکانهای متضاد جز
بقسر نایستند و از بهر آن گفتیم که این سخن مجازست که بدیگر روی کل این
جسم که علت میل سوی مرکز دارد و حقیقت آنست که اجزای آتش که فلک
اثیر بر سطح بیرونی اوست مقسورست و همی خواهد که اندر مرکز عالم آید
و دیگر جزوهای آتش که بزیر او اندرست و بر سطح بیرونی از هوا نکیه
کردست مر او را از فرود آمدن باز داشت چنانکه کل هوا مر کل آتش را از
فرود آمدن باز داشت و کل آب و خاک مر کل هوا را نیز از فرود آمدن باز
داشتست و اجزای خاک مر یکدیگر را ستونها گشته اند و همی نگذارند
هر فرودینه از ان مر آن را که برتر است از او تا بمرکز فرو شود پس همه اجرام
عالم بحقیقت مقسورست و از آنست که همه عالم بکلیت خویش بحرکت قسری
متحرکست و چون حرکات اجزای عالم یکسانست پیدا شدست که باختیار نیست
و حرکتی که آن باختیار نباشد ناچار بقسر باشد و حاجتمندی اندر چیز دلیل
فقرست که بر او افتاده باشد آنگاه بپرسیم از این کس چه میگوئی مر کودک
شیرخواره را که حاجتمندی بخوردن که هست مر او را یا بر بینیازی از آن همی خورد شیر

نا

نابضرورت گوید که بحاجتمندی همی خورد آنگاه گوئیمش که چگوئی که غذا
مختار باشد یا مجبور تا بضرورت گوید مجبور باشد آنگاه گوئیم که چگوئی
که مجبور مکلف باشد یا مختار تا بضرورت گوید مکلف باشد پس
درست کردیم که کودک جز در طلب کردن شیر از مادر خویش مکلفست
و مکلف او آن قوت جاذبه است که اندر ترکیب او مرکبست که مر غذا
مر او را از خواب و آسایش بیدار کند تا آنگاه که مکلف مر او را همی فرماید
بکند و این نوعیست از تکالیف الهی بحسب طاقت و قوت بردارنده
تکالیف و بر موجب و مقتضای حکمت صانع حکیم آنگاه گوئیم که اگر
قوت جاذبه که اندر جسد کودک مرکبست و ممکن است تا مر او را هر گاه که غذا
از خواب بیدار کند و بفرماید تا برنج و کوشش مر شیر را از پستان
مادر بکشد و تا آن کار نکند دست باز ندارد که بیازارد و بیاساید
و اگر کودک مر این تکلیف را از مکلف نپذیرد و از طاعت او سر بکشد
مکلف مر او را بآتش غریزی بسوزد پس اگر قوت جاذبه با این احوال
ظاهر مکلف کودک خرد نیست نیز خداوندی که او مر بنده خویش را کاری
سخت بفرماید و از او نپسندد که آن کار نکند و اگر آن بنده از فرمان او
سر تابد مر بنده را بآتش بسوزد مکلف بنده خویش نیست و اگر خداوند
این بنده مکلف بنده خویش نیست با انعامها که یاد کردیم پس پیغمبر خدای
که مر خلق را او روزبدین شریعت فرماید که اندر آن رنجهای بدنی ایشانست
و اگر فرمان او نبرند مر ایشان را بکشد و خدای تعالی مر ایشان را بآتش بسوزد

نیز مکلف خلق نیست و اگر بمیان این تکالیف فرقی نیست بدانچه کسی
مر تکلیفی را آرزو نام نهد تکلیف از حال خویش نگردد و چیز بتبدیل
نام مبدل نشود و این خواستیم که بیان کنیم و بدین شرح که کردیم ظاهر شد که
نفس مردم اندر عالم جسم نه از جسم همی آید و نه جسم نفس است و نیز پیدا شد
که مر نفس را با جسم مخالفت و تضادی نیست و بدانچه نفس کار بسته
جسمست و جسم از او شرف پذیراست ظاهر شد که نفس مکلفست از صانع
بر پیوستن بجسم و مکلف مجبور باشد نه مختار و نیز ظاهر شد که مقصود
مؤلف بمیان دو مخالف از این تالیف آنست که تا مر نفس را بلذات نفسانی
جاویدی رساند و رسیدن مردم باغاز نشو خویش بلذت حسی تا از
آن مر جسد خویش را که معدن حواس او بود استوار کرد و از آن بلذت عقلی
رسید بر درستی این قول گواست و نیز ظاهر شد که تکلیف از خدای تعالی
بمیانجی رسول بر مردم حقست و هر که مر تکلیف مکلف دینی را قبول کند
بلذات ابدی برسد و رسیدن مردم بلذات حسی از پذیرفتن او مر تکلیف
آفرینش جسد را بر درستی این قول گواست و هر که مر تکلیف مکلف دینی را
رد کند بآتش خدای باو رسد و هلاک شدن و عذاب دیدن مردم بآتش
غریزی بسبب رد کردن مر تکلیف آفرینشی را بر درستی این قول گواست و چون
ظاهر است که آتش طبیعی مر نفس را که او علت فاعله است و ترکیب مردم را
قویتر آلتی است و چون مردم مر این تکلیف نخستین خلقی را همی رد کند
بناکشیدن غذا بدین آلت که آتش طبیعتست همی معذب شود واجب آید که

عذاب

عذاب خدای تعالی مر کسی را که او تکلیف دینی را رد کند بآتش باشد و رسول
خدای این سخن اندر وعید مر عاصیان را از نوشته خدای گفت و آن نوشته
الهی چنین است که ما بطاقت خویش بدان اشارت کردیم آنگاه گوئیم که مر مقتضای
این مقیاس که مر آن را اندر این قول مشرح ببرهانهای عقلی ظاهر کردیم قول
چنان آید که گوئیم نفس مردم اندر عالم جسم از نفس کلی آمدست بمیانجی
اجرام علوی و آن اجرام مر نفوس را بمنزلت مجریها اند بی آنکه بدین سبب
اندر نفس کلی هیچ نقصانی آمدست تا باز رسیدن این قول نفوس بنفس کلی
مر و را اندر ذات او زیادتی باشد و دیگر برهانی بر درستی این قول آنست که
نفس کلی بینهایتست و بینهایت را نه نقصان لازم آید و نه زیادت و آرنده
نفوس مردم و جز آن اندر جسم نفس کلی است و بپیدا آمدن نفوس فرزندان
بسیار از یک نفس جزوی بی آنکه از او نقصانی شود اندر عالم بمیانجی جسم
بر درستی این قول گواست و مقصود نفس کلی از این صنع و تالیف و تکلیف
آنست که تا نفوس مردم که او همی پدید آید بلذات جاویدی رسند و او خود
بذات خویش از این صنع نیز بلذت خویش رسد از بهر آنکه بزرگتر لذتی لذت
رساندن نعمت بحاجتمندان و افاضت نفس کلی بر عالم جسم بانواع نعمتها
که مردم را بآغاز نشو خویش بدان حاجتست چه جسمانی و چه نفسانی بر درستی
این قول گواست اعنی که مردم را چیزی که بدان حاجت قویتر است آنچیز اندر این عالم
بیشتر است و بمردم نزدیکتر است از جسمانیات چون هوا و زمین که بدین دو
چیز مردم را شکیب نیست و از نفسانیات چون آنچه مر او را همی اعراض گویند

واجسام بدان آراسته است و رسیدنِ مردم بعلوم شریف از راه آنست که پیغمبر
که اندر عالمِ ظاهر بند و خلق را بفرمانِ دست خویش آورند تا از راه علم
ایشان بنعمتِ جاویدی رسند و این از افاضاتِ الهی است که لذتِ نفس کل
اندر این افاضتهاست ودلیل بر آنکه تمامی لذت اندر رسانیدنِ نعمت
بمحتاجان است آنست که هر کسی که مر او را اندکی عقل است مقر است بدانکه واجب
اندر عقل که بهتر حالی مر خدای را باشد و اندر بدیهتِ عقل ثابت است که مر او را
هیچ رنجی و المی اندر نیابد البته و آنچه مر او را هیچ رنجی نباشد بنهایتِ لذت
باشد و بی‌نیاز باشد از چیزی که بدان رنج از خویش بگیرد و الله و رسانده
مر خلق را نعمتهائی که مر ایشان را بدان حاجت است خدایست عز شانه پس درست
شد که غایتِ لذت اندر رسانیدنِ نعمت بمحتاجان از بهر آنکه این چیز
خدای را نیست و بی‌نیازی کمالست و خدای برتر از کمالست که بی‌نیاز کننده خلق
خدایست و چون حال اینست و غرضِ صانع عالم از این صنع آنست که مر
نفسِ مردم را بلذاتِ جاویدی رساند روا نیست که غرضِ او از این صنع حاصل
نشود و واجب آید که نفسِ مردم بر عدل بایستد و مر شریعت را که آن تکلیف حق است
کار بندد بر موجب عقل و بصیرت تا چار بلذتِ الهی رسد و نام آن بهشت است
که رسولانِ خدای مر مطیعان را وعده بدان کردند و گفتند که بازگشتِ آنکس که
از خدای بترسد و مر نفسِ خویش را از هوا باز دارد به بهشت باشد چنانکه خدای تعالی
همی گوید واما من خاف مقام ربه ونهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی
وخردمندان را معلومست که بازگشتِ بدید آینده بدانچیز باشد که بدید آمدنش

از او باشد و بازگشتِ جسد مردم و اشخاصِ نبات و حیوان بطبایع پس
از جمله شدنِ نفوس از آن بر درستی این قول گواست و چون بدید آمدنِ
نفسِ مردم از نفسِ کلی است که لذتِ جاویدی مر او راست بازگشتِ نفوس
بنفسِ کلی باشد نه بمکانی چنانکه جهال امت همی گویند و پندارند و چون
درست کردیم که نفوس مطیعان همی بنفسِ کلی خواهند پیوستن پس از جدا
شدن از اجساد پس این مرتبت که نادانانِ امت مر آنرا همی مرتبت الهی دانند
کذب العادلون بالله وضلوا ضلالا بعیدا وخسروا خسرانا مبینا از بهر آنکه
روا نیست که آفریده و مبدع بمنزلتِ مبدع خود رسند بلکه اختصاصیست که
همه چیزها بدید آید مر نفس راست و بدید آمدنِ نفوسِ نباتی و حیوانی
اندر بسیار اشخاص از یک نفس که آن مبدع است بر درستی این قول برهانست
و خاصیتها اندر چیزی که آن بدان مخصوص باشد بدانکه مر و را مخصص
خاصیت بلکه خاصیت بخش هست گواه ظاهر است چنانکه پیش از این اندر
این معنی سخن گفتیم اندر این کتاب پرداختیم از شرح آنچه مقصود ما از او بود
از معنی از کجا آمدنِ نفس اندر این عالم و بکجا شدنِ او پس از جدا شدن از جسد
و این عدلیست که بنای کتاب بر آنست و پس از این یاد کنیم آنچه از آن چاره نیست مر جو
ینده گانِ علوم حقایق و بصایر را و اولیا را و استوار کنیم این بدلیلِ عقلی و برهانِ درست
ـ قول بیست و ششم ـ (اندر رد بر اهلِ مذهبِ تناسخ) قول مر معنی را
بمنزلتِ هیولاست مر صورتِ خویش را که جز بمیانجی از هیولا آن صورت
مر جز مصورِ خویش را ظاهر نشود یعنی تا قول نباشد معنی مر جوینده

معنی را معلوم نشود چنانکه تا چوب نباشد صورت تخت مر جز درودگر را
بدید نیاید و مقصودِ گوینده از قول نه آنست تا قول بکلمات و حروف و
آواز گفته شود بلکه آنست تا معنی که اندر ضمیر اوست بجز ذاتِ او برسد
چنانکه مقصودِ درودگر از ساختن تخت نه آنست تا چوب بدان مصور شود
بلکه آنست تا منفعت از صورتِ تخت یافته شود پس حال حکما اندر افعال
و اقوال که کرده و گفته اند همینست که مقصودِ ایشان از فعل و قول رسیدنِ
فواید است کاندر آنست بمحتاجان بدان احکم الحاکمین واصدق القائلین
خدایست عز شانه که این عالم از فعلِ اوست و قرآن کریم از قولِ اوست و
غرض از آفرینش نه آنست تا جوهرِ جسم بدین صورتها و اشکال که ظاهر است
نگاشته باشد و از گفتنِ سخن نه آنست تا این سخنان که بنیاد قرآن بر آنست
گفته باشد بلکه آنست تا نفسِ مردم که پذیرنده و یابنده این معانیست که از
عالم روحانی بر جوهرِ جسم بدید آینده است از صنع الهی بر این معانی مطلع
شود و از این مصوراتِ حسی بانواع نقشها و رنگ که آن روحانیست بدلالت
کتاب خدای سوی مصوراتِ عقلی که آن صورتهای لذاتست بی هیولی چنانکه
جوهرِ جسم هیولای لذاتست بصورتها راه یابد و هر که مقر است بر آنکه
احکم الحاکمین و خیر الماکرین خدایست داند که جز این بیهده نبود که نفس بدان
تدبیر و تدریج سوی عالم عقل راه یافتی و هر که بچشم بصیرت اندر رنگها
و بویها و مزه‌ها و شکلها و دیگر معانی که آن بر طبایع بدید آینده است بنگرد
مر آن لذیذ جواهر متبدل و متحول الاحوال که دایم اندر تبدلات آمیزند

یابد و از او جدا شونده بر گشتِ روزگار داند داند که مقصودِ صانع این صنع
پر عجایب از بدید آوردنِ این معانی آراینده بر این جوهر نیست و نیز آنست تا
مردم که بر این معانی او همی مطلع شود بداند که مر این معانی آراینده و این عالم
هست که او بذاتِ خویش آراسته است چنین که مر این جوهر آرایش پذیرفت آرایش را
که جسم عالم است و درست شود سوی او بطلانِ قولِ آنکس که گوید روا
بودی که خدای تعالی مارا بی این صنع و بی این تدریج بر علم علوی مطلع
گردانیدی از بهرِ آنکه خردمند داند که هر که کاری بکند با آلتی از بهر مقصودی
اگر بی آن کار مر و را ممکن باشد مر آن مقصود را حاصل کردن او نه حکیم باشد
از بهر آنکه فعل او لهو باشد و همچنین اگر مر آن کار را بی آن آلت بتواند
کردن آن آلت مر و را بیکار و بیهوده باشد و خدای تعالی از لهو و بیهوده
بریست و لیکن مردمان بی تمیز را این سخن که گوئیم مر خدای را ممکن نبود مردم را
بنعمتِ جاویدی رسانیدن جز بدین تدریج که همی بینیم صعب آید بدان سبب که
مر این عجز را همی نسبت سوی صانع کند و نسبت این عجز سوی مصنوعست نه
سوی صانع چنانکه گوئیم مر استاد دیبا باف را ممکن نیست از آهن دیبای
منقش و نرم بافتن نه از بهرِ آنکه آن دیبا باف استاد نیست و لیکن از بهر
آنکه آهن پذیرفتنِ صنع دیبا باف را ممکن نیست همچنانکه نیم و پنبه مر پذیرفتنِ
صنعِ استادِ شمشیرگر و صورتِ شمشیر را ممکن نیست آن دو طاقتِ قبولِ
آن صنع را ندارند همچنین نفسِ مردم طاقتِ پذیرفتنِ علمِ عالمِ علوی جز
بدین تدبیر و تدریج ندارد پس واجب است بر عاقل که از کرده خدای که آن این

عالمست وازگفتار او که آن قرآن کریمست بدو قوت خویش وآن گفتار وکردار
بوحدانیت خدای دلیل گیرد تا اندر تحصیل مقصود الهی از این صنع بواجبی
سعی کرده باشد وشکر آن سعی بثواب جزیل ابدی بدو رسد چنانکه خدای
تعالی همی گوید ومن اراد الآخرة وسعی لها سعیها وهو مؤمن فاولئک
کان سعیهم مشکورا آنگاه گوئیم که چون مردم تأمل کند بداند که ممکن نبود
که خدای تعالی ما را بر این سرای لطیف که آن معدن لذت وراحتست مطلع
کردی جز بدانکه مر لطایف را در این سرای بی لطایف آورد بی تکلیف
وچون بنگرد بفتنه شدن بیشتر از خلق بر این لذت وزینت مستعار که
بر جوهر جسم همی پدید آید وباز ماندن ایشان بدین سبب از رسیدن بر آن
مقصود الهی که این صنع از بهر آن ساخته شده است بداند که این صنع فتنه
ومکریست وفریبست از صانع عالم مر مردم را وچون فر اندر این حال نگرد
بداند از این حال که یاد کردیم که کمال الحکمه مر خدایراست از بهر آنکه چون
مردم را قوت اندریابنده دو بود یکی حسی ودیگر عقلی همچنانکه از آفرینش
مر او را اندرست هم بر فعل بود وهم بر قول خدای تعالی اندر کرده خویش معانی
محسوس نهاده است واندر گفته خویش معانی معقول نهاده است وبر مردم
واجب کرده است بدلیل این دو قوت مر او را از آفرینش کار بستن مر قوت
علمی اندریافتن مر این معانیرا که اندر گفته خویش نهاده است بدان تکلیف
دوم که یاد کردیم همچنانکه کار بستن مر قوت عملی را عز حسی اندریافتن
مر این معانی را که اندر معقول خویش نهاده بود بدان تکلیف اول که یاد کردیم

آنرا تا بر مقتضای هر دو تکلیف بکار بستن هر دو قوت خویش بر آید سوی
مقصد الهی که آن حاصل شدن اوست اندر نعیم ابدی وچون اندر ترکیب
مردم از نوشته الهی بر او بر این دو رویست که یاد کردیم ومردم که بر یکی از
این دو نوشته برود بر کاشتن مر قوت حسی را بر یافتن محسوسات که وجود
آن مر او را از کرده خدای حاصل شود واز آن دیگر نوشته روی بگرداند بمهمل
داشتن مر قوت عقلی را از یافتن معقولات که وجود او مر او را از گفته خدای
حاصل شود او مر خدای را از یکسوی بندگی کرده باشد واز دیگر روی عاصی
شده باشد واز مقصود الهی بیفتد وبشدت ابدی رسد چنانکه خدای تعالی
همی گوید ومنهم من یعبد الله علی حرف فان اصابه خیر اطمأن به وان
اصابته فتنة انقلب علی وجهه خسر الدنیا والآخرة ذلک هو الخسران
المبین وچون هر دو قوت خویش از هر دو اثر الهی که از آن یکی اندر کرده اوست
که آن عالمست ودیگر اندر گفته اوست که آن بیانست اندر نیاورد آن از او
مکر باشد وغدری که خواهد بر خدای مر او را براند بدانچه همین مر قوت عاقله را
از او سبحانه پنهان کند وبدان همی کار بکند لاجرم این صنع از صانع حکیم مر او را
نیز بر مثال مکری وغدری همی شود وبدان ماند که این از بهر آن کرده بود
تا چون بر گفته او نرود بدان اندر شدت باویز بعذاب ابدی رسد و
چون مردم بدین هر دو قوت که یافته است اندر هر دو اثر الهی که از آن یکی معقول
ودیگری از آن منقولست رغبت کند این صنع بر او غدر ومکر نباشد واین حکمتی
عظیمست که مر این اجزای عالمی پرورده بعلم خاندان نخستوان اندریافتن خدای تعالی

یک قسم مر آنرا بپذیرفتند ودیگر قسم مر آنرا منکر شدند آنگاه پذیرندگان
مر این کتاب را نیز بدو قسم شدند یک گروه بر هر چه از آن بظاهر بتوانستند
ایستادن واندر او همتشان بگنجید بایستادند وبازی کتاب را گفتند که این متشابهست
وتأویل این جز خدای کسی نداند وما را بآن کار نیست واین گروه بر آن ناسخ
ایستادند که اندر کتاب بدان وعده کرده است از زنده کردن مردم را با جسد که
آفرینش وبازگردانیدن مر آن اجساد را اندر بهشت که آن ثوابست وبدوزخ
که آن عقابست وزشت ودیگر گروه گفتند که مر کتاب را تأویلست وطلب
آن کردند آنگاه این گروه که طلب باطن کتاب کردند نیز بدو گروه شدند یک
گروه از آن بر باطن محض ایستادند وپرستش خدایرا عبث باز داشتند و
گفتند که چون دانستیم که طاعت چیست طاعت از ما برخاست وما دانستیم که معنی
طاعت امامست وروزه خاموش بودنست از علم تأویل با اهل ظاهر وسخن گفتنست
با اهل باطن چنانکه روزه دار بروز طعام وشراب نخورد وبشب بخورد وچون
این معنیها را شناختیم خدایرا بنماز وروزه ظاهر ما چه حاجتست تا بتقویت
این رای مخترع وبدعت محال عکه خدای بپاو بخندند وبدو فرقه شدند یکفرقه
بدهر باز گشتند ودیگر فرقه بتناسخ اندر آویختند وآن گروه که بتناسخ گفتند
همی گویند ثواب وعقاب مر نفس را اندر اجسامست اندر این عالم وبدکردار
اینجا مبتلا ودرویش وبیمار باز آید تا وبال فعل خویش بکشد ونیکوکار اینجا
توانگر وپادشاه وتندرست باز آید تا جزای طاعت خویش یابد واین قول
اندر قدیم بالرفیلسوف گفته است که هندوان بر مذهب اویند وخویشتن را

کشتن وسوختن اندر هندوان بدین مذهب فاش گشته است بر امید آنکه بهتر
باز آیند وخواجه ابو یعقوب سکزی بوقتی که سوداش رنجه کرده بود در این معنی
سخن گفته است ومتابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است اندر
کتابی که مر او را سوس البقا نام نهاده است واندر کشف المحجوب واندر رسالة الباهره
وجز آن از تألیفهای خویش وچون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را
تقویت کرد از او نپسندید وگفت که مر او را سودا غالب شده است ولیکن گروهی
از شیعت بر قول او همی روند وآن خطاست ودیگر گروه از اهل تأویل گفتند
که مر ظاهر را با باطن واجبست نگاه داشتن وگفتند که باطن را باید دانستن وبر ظاهر
کار باید کردن که مردم دو چیز است یکی جسم ظاهر ودیگر نفس باطن وگفتند
که هر که بر باطن محض ایستد بظاهر شریعت ماند کسی باشد که بر ظاهر محض
ایستد بی باطن واین گروه متابعان خاندان رسولند وگویند که همچنین که این
عالم جسمی بجانست آنعالم بذات خویش جان محضست وحیوان اندر این عالم
میانجی است میان دو عالم وباز گشتن نفوس پس از جدا شدن آن از اجسام سوی
عالم خویش است همچنانکه باز گشت جسم پس از جدا شدن نفس از او سوی عالم
خویش است وهر که بچشم عقل بنگرد ببیند که این تناسخ که اهل ظاهر بر آن
ایستاده اند نیکوتر از این تناسخست که اهل باطن بظاهر مر او را گرفته اند هر چند
که هر دو محالست از بهر آنکه آن گروه همی گویند که ما بلذت باقی خواهیم رسیدن
واین گروه ثواب کار خویش باقی شمرده پسندیده اند واین گروه دون همتند
وکورتر از آن دون همتان وکوران وهر که پس از یافتن بصیرت از طاعت

همی گوید «وَمَکَرُوا مَکْرًا وَمَکَرْنَا مَکْرًا وَهُمْ لَا یَشْعُرُونَ» آنگاه گوییم که چون همی
بینیم که هر که از طلب کردن آنچه اندر معقول خدایست از فواید جسمی حسی فرو
ایستد او همی بعذاب آتش غریزی بیاویزد و هلاک شود باید بدانیم که چنان
واجب آید که هر که از طلب کردن آنچه از معقول خدایست از نفسی و عقلی فرو
ایستد او بعذاب آتش عقلی بیاویزد و از اینجای شاید دانستن که وعده خدای
مر بیطاعتان را که آن باز ماندگان اند از کار بستن قوت عاقله اند و گفته خدای
و مشغول گشتگان اند بکار بستن قوت حسی اندر کرده خدای که آتش جاوید
است چنانکه گفت «ذَلِکَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارُ لَهُمْ فِیهَا دَارُ الْخُلْدِ جَزَاءً بِمَا
کَانُوا بِآیَاتِنَا یَجْحَدُونَ» و پس از آن گوییم همچنانکه این صنع که آفرینش است جز آنگاه
که مردم که از آن حذر بکند مکر و غدر نیست و با غفلت از آن مکر و غدر است
نیز این قول که قرآنست جز آنگاه که مردم از تفکر اندر آن فرو ایستد مکر و غدر
نیست و با تغافل از آن مکر و غدر است و چون نهاد صنع بر این مثال است که یاد کردیم
که اگر بغیر او مشغول شویم و از آن بر جز آن دلیل نگیریم بدام آن همی بیاویزیم
این حال مارا دلیلست و نوشته الهی است بر آنکه قول صانع این مصنوع بر نهاد
مصنوع اوست که اگر بظاهر او مشغول شویم و ممثول را اندر مثل او و مرموز را
اندر رموز آن نجوییم نیز بدام او بیاویزیم پس بدین شرح پیدا آوردیم که واجب
بر عاقل که هم اندر فعل خدای و هم اندر قول خدای بر حذر باشد و مر معانی را
که اندر آن پوشیده است بجوید و بر ظاهر فتنه نباشد تا بمکر خدای نیاویزد
که خدای همی گوید مر گروهی را که از مکر او ایمن شوند بدین آیت «أَفَأَمِنُوا مَکْرَ

اللَّهِ فَلَا یَأْمَنُ مَکْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ» و از مکرهای الهیست آنچه اندر
قرآنست از دیگر باره آفریدن مردمان از بدین اجسام که امروز بر آنند چنانکه
همی گوید «أَیَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِینَ عَلَى أَنْ نُسَوِّیَ بَنَانَهُ»
و دیگر جای همی گوید بدین آیت «اللَّهُ الَّذِی خَلَقَکُمْ ثُمَّ رَزَقَکُمْ ثُمَّ یُمِیتُکُمْ ثُمَّ
یُحْیِیکُمْ هَلْ مِنْ شُرَکَائِکُمْ مَنْ یَفْعَلُ مِنْ ذَلِکُمْ مِنْ شَیْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا
یُشْرِکُونَ» و دیگر آیتها که بشمردن آن کتاب دراز شود و همچنانکه مردم را
بر معانی که آن صورتهای عالم لطیفست مطلع کردانیدن جز باز آراستن کردن
مر این گوهر خسیس را که جسمست بدان آرایشهای نفسانی و اثرهای عقلانی که اندر
ترکیب عالم و امهات موالید پیداست وجهی نبود و این بر مثال دامی و مکری
گشت بر عاصیان و بیطاعتان نیز ممکن نبود مر مردم را مطلع کردن بر قیام نفس
لطیف بی مساحت بذات خویش پس از جدا شدن او از ترکیب جسمی مگر بگفتن
مر ورا که مر ترا دیگر باره آفرینند و زنده کنند هم بر این جسم و این نیز فتنه گشت مر
بر زندگی جسمی بر مثال مکری و غدری گشت چنانکه بیشتر از مردم که بر فعل
نرسیدند مر فعل الهی را بر این فعل پر حکمت فریفته شدند و بمکر خدای
بیاویختند و نیز بیشتر از مردم چون بتأویل نرسیدند مر قول الهی را بظاهر
این قول پر حکمت فتنه شدند و بمکر خدای بیاویختند و قول نیز اسیر بدین
سبب مفاوض گشت اند گروهی تا چنان شد که آن گروه که دعوی بیدانستن تأویل
کتاب خدای کردند اندر این معنی معذور تر از آن گشتند که بر ظاهر کتاب
ایستاده بودند از بهر آنکه پس از نزول این کتاب عزیز خلق بدو فتنه شدند

خدای روی بگرداند و بهوس سودای خویش مشغول شود و از آنچه بر
او مشکل شود از علم دین بخازن علم خدای باز نگردد جزای او آن باشد که
اندر کفر و نفاق قوی‌تر او فتد چنانکه خدای همی گوید الأعراب أشدّ كفرا
ونفاقا وأجدر ألّا يعلموا حدود ما أنزل الله على رسوله والله عليم حكيم
آنگاه گوییم که آن گروه که پس از پیغمبر فرزند خدای بگشتند و دعوی حکمت کردند
از قدما و محدثان نیز بدو گروه شدند گروهی گفتند نفس بهیولی فرو شد [illegible]
واندر او بجنبش و این در تمام عقل او فرستاد است اندر این عالم تا مر نفس مردم را از
اینحال خبر دهد تا نفسها بتدریج بآموختن علم فلسفه بعالم خویش همی باز گردند
و تا بآخر تمامی نفس از هیولی جدا شود و بعالم خویش باز رسد و بنعمت ابدی
خویش پیوندد آنگاه این صنع برخیزد و دیگر گروه بتناسخ گفتند و آن نیز
انواعست گروهی گویند که نفس بدکرداران و خطاکاران و عاصیان چون از جسد
جدا شوند خدای مر ایشان را اندر جایهای صعب و تنگ و هول و بیمناک
افکند چون قعر دریای ژرف و اندر زیر کوهها و اندر بیابانهای بی آب و ویران
و روزگارهای دراز اندر چنین جایها بماند بی جسد تا آن آلایشهای بدکرداری
و معصیت بدان عقوبتها شسته شود چنانکه افلاطون گفته است اندر کتاب
فاذن واندر کتاب طیماوس نیز بدین معنی اشارتها کرده است از بهر آن تا مردمان از
معصیت و عیب اندر لذت جسمانی که نفس همی بدان مستوجب عقوبت شود
پرهیز کنند و گروهی گویند که چون بنخستین وقت نفس بجسم نیز پیوسته شود
و مناسب یکدیگر باشند باقی نشوند و چون نفس از آن جسد جدا شود مر

آنجسم را سقف افکند از پوسیده شدن و نیز بادمر جزوهای آنرا پراکنده و
آب مر آنرا بشوید و آتش مر آنرا پاکیزه کند تا شایسته بقا شود و با نفس خویش متنا
و هم گوهر و در خور شود آنگاه نفس بدو باز آید و باقی شوند چون موافق
یکدیگر شده باشند و گروهی گفتند که چون نفس بجسم پیوسته شود و اندرین
عالم نماند باید بمدت عمر او طبایع از او بخار بیرون شود و آن بخار بر فلک
همی شود و او دیگر غذا همی کشد و همچنان آن طبایع بخار و تحلیل از او همی
بر شود تا چون بر فلک جسمی تمام شود نفس او از این جسم جدا شود و بر فلک
شود و بدان پیوندد که از انجا مر او را فرستاده بود و آن بروزکاری که اینجا بود
و اندرین جسم باقی بماند و اگر بشرح قول هر گروهی که اندر این معنی سخن گفتند
مشغول شویم کتاب دراز شود و از مقصود خویش باز مانیم پس خواهیم که اندر
تطبیل مذهب تناسخ قولی موجز بگوییم بگواهی آفرینش تا خوانندگان کتاب
ما از تاریکی این طریقت بنور آن برسند و آن قول اینست که گوییم باز گشتن ارواح
باجساد پس از جدا شدن ایشان از یکدیگر نیز طبیعی هم بدانروی کاهل ظاهر
بر آنند بحکم ظاهر لفظ کتاب خدای از بهر آنکه جز اجساد و زنده کردن مر آنرا
با روح آن و باقی کردانیدن مر آنرا و هم بدانروی که اهل باطن گفتند از باز
آمدن نفوس اندر اجسادی دیگر بدین عالم محالست اما زنده کردن اجساد مرده
بر آن سبیل که اهل ظاهر کتاب بر آنند بچند روی محالست یکی بدانروی که گر این
زنده کردن مر جسد را بدان همی باید تا جسد نیکوکردار بثواب خویش رسد
وجسد بدکردار و بالفعل خویش بکشد از بهر آنکه جسد با نفس هم کردند

آنچه کرده‌اند از نیکی و بدی و همی گویند روا نباشد که این دو فاعل که کار با بدی
کرده‌اند یکی بجزا رسد و دیگر مهمل ماند که این عدل نباشد و خدای عادلست
ما دانیم که جسد کسی که عمر او هفتاد سال و هشتاد سال رسیده باشد نه آن
جسد باشد که مر او را بیست سالگی و سی سالگی بود از بهر آنکه جسد حیوان
همه زندگی خویش اندر سپاردن باشد و هیچ وقتی از اوقات همگی اجزای
جسد مردم همی نباشد که بوقتی دیگر باشد از بهر آنکه طبایع که اندر
جسد است همیشه از او بیرون گریزد بخار و نفس و جز آن و سوی کلیات
خویش باز گردد و حاجتمند شدن حیوان بغذا پس از سیر شدن او از آن
بر درستی این قول گواه و دلیلست و جسد مردم بر مثال خانه است بنا کرده
از خشتهای بسیار که ساعتی از او چند خشت بیرون گیرند و دیگر خشتها
بجای او بنهند و همیشه همچنین خشتهای کهن از او بیرون کنند و خشتهای
نو بجای او همی بنهند پس هر خردمندی داند که با بدل شدن بر روزگار همگی اجزا
همی دیگر شود و اجزای آن جز آن اجزا شود که پیش از آن بوده باشد و چون
حال اینست کسی بی سالگی نیکی کند جسم او جز آن جسم باشد که مر او را
هفتاد سالگی باشد و بدان زمان بدی کند و نفس او اندرین دو وقت همان
باشد که بود پس از این قیاس واجب آید که از نیکی و بدی هر نفس را مکافات
باشد بدانچه او اندر هر دو فعل انباز بود و بر او چیزی نباید و نه مر او را
البته و مر جسد او را یکی ثواب آید و دیگر را عقاب آید بلکه مر نفس را که
صد سال اندرین عالم عمر یابد سخت بسیار اجساد واجب آید و این محال

باشد که مر نفس را اندر بسیار اجساد بر انگیزند و مر هر یکی را از آن اجسام
جزای دیگر واجب آید پس ظاهر کردیم که مر این عدل را که این گروه همی جویند
وجود نیست و قولی که آن مر جوینده حقایق را بمحال رساند محال باشد
پس نشاید که مر جسد را بعث باشد **و دیگر** بدان روی که این عالم جسمست
و جسم جایگیر است و جایگیر بجای حاجتمند باشد و مر نفس را بجای حاجت
نیست و چون مر جسم خویش را همی عالمی یابیم سزاوار او همی دانیم که مر
نفس را نیز عالمیست سزاوار او و او نه مکانیست پس روا نباشد که جسم که آن
بمکان حاجتمند است اندر آنچه مر او را مکان نیست بگنجد که این محال باشد
و سه دیگر بدان روی که جسم جوهر هیولانیست و زنده نیست بلکه زندگی
پذیرست پس واجب آید که نفس که او جوهری زندگی دهنده است نه هیولا
بلکه بذات خویش زنده است چنانکه خدای تعالی همی گوید **وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ**
لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و چون آنچه بذات خویش زنده است اندر
سرای نه زنده باقی باشد و بسبب مخالفت که میان این دو جوهر بود
از حکمت الهی واجب نیاید که مر ایشان را همیشه بهم داشتن و نیز روا نباشد
از حکمت که جسم که او زنده نیست اندر سرای زنده باقی باشد که هم این معنی
آنجا حاصل باشد و مر چیزها را نه اندر جای خویش داشتن ستم باشد
و ستم نه فعل خدایست **و چهارم** بدان روی که از مقدمات کلیست آنکه
هر چیز مر کون او را آغاز زمانی باشد او ابدی نباشد یعنی همیشه نماند
و ما ظاهر کردیم که مر نفس را اندر سرای جسم آوردن بتکلیف و همچنین

مر جسم را برای نفس بردن تکلیف باشد و هر مکلفی را آغاز زمانی باشد
از بهر آنکه از طبع بتکلیف شود پس روا نباشد که مکلف ابدی شود چه
اگر مکلف ابدی شود نیز روا باشد که ابدی مکلف باشد و این محالست
پس ظاهر کردیم که این روا نیست که جسم زنده شود و همیشه زنده بماند
پس اگر جسم اندر عالم نفس شود واجب آید که روزی از آنجا بیرون آید
و دلیل بر درستی این قول آنست که چون نفس اندر عالم جسم آمد روزی
از این عالم بیرون شود و پنجم بدان روی که مردم امروز زنده است و اندر
او اجزای طبایع محصور است بمقداری معلوم و از او فعلی بیاید نیک
یا بد و بقیامت خدای تعالی مر او را زنده کند از بهر رسانیدن مکافات فعل
او نیک و بد و واجب آید که جسم آن مردم زنده کرده آنروز هم این جسم باشد که
امروز است و همچنانکه روا باشد که آنروز آن جسم همچنین جسمی باشد
و نه هم این جسم باشد نیز روا نباشد که این جسم باشد و نه همچنین باشد
و چون همچنین باشد لازم آید که گران و خورنده و پلید کننده و میرنده
باشد و محال باشد که بعالم لطیف ثقل و پلیدی و مرگ باشد و قول
گروهی که گفتند چون همچنین جسمی باشد بهمه حدود خویش آنهم
این باشد نه درست است از بهر آنکه چون دو پاره آهن باشد که هر یکی
از آن بگوهر و وزن و مساحت یکسان باشد هر چند که بهمه حدود چون
یکدیگر باشد نه این آن باشد و نه آن این باشد پس ظاهر کردیم که این
جسم آنروز همین جسم باید که باشد و همچنین باشد بی هیچ خلافی و اگر

آنجسم آنروز هم این اجزای طبایع باشد که امروز است بعینها و همچنین باشد
آنگاه آنجسم هم این جسم باشد و چون چنین نباشد بهمه رویها و فعلها و
اعراض هم این نباشد و چون همین باشد بهمه رویها واجب آید که گران و نرم
و گرسنه شونده و خورنده و بول و غایط کننده باشد و میرنده باشد و چون
صفات او این باشد آنجا مر او را دایم از این طعام و شراب باید و اگر مر او را
آنجا طعامی و شرابی جز همچنین که اینجاست کفایت باشد آنجسم نه این جسم باشد
بلکه جسمی دیگر باشد البته و اگر آنجا از چنین طعام و شراب نخورد و بول
و غایط نباشد پس آنجسم نه همین جسم باشد بلکه جسمی دیگر باشد و محال
باشد که بسرای آخرت بول و غایط باشد یا آنجا طعامها و شرابها باکثافت
باشد و چون این گروه مر این جسد را زنده کردن از بهر آن همی واجب آید
تا عدل بجای آید و جزای فعل خویش یابد آنگاه گویند جسدهای
آنروز نورانی باشد هر چه بخورد بعرق از او بیرون آید و از آن عرق
بوی مشک همی آید و هرگز نمیرند این نه عدل باشد از بهر آنکه نیکی و
بدی جسدی کرده باشد خاکی و گران و طعام و شراب خوار و بول و غایط
کننده و ثواب و عقاب جسدی کشیده باشد سبک و لطیف و نورانی و بی
بول و غایط و نامیرنده و جور از این ظاهرتر چگونه باشد پس ظاهر کردیم
که زنده کردن اجساد بقیامت و باز شدن آن محالست و اما باز آمدن
نفس مردم بدین عالم از بهر جزای افعال خویش بر آن مثال که تناسخیان
باطن گویند که نیکوکار توانگر و تندرست باز آید و بدکردار درویش و

ومعلول باز آید از این محال نیست از بهر آنکه نه همه توانگران تندرستان
ونه همه درویشان بیمار بلکه این احوال بر تبادل میان خلق موجودست
وبسیار کس باشد که باول عمر خویش توانگر وتندرست باشد وبآخر عمر
درویش وبیمار باشد وبسیار کس باشد که اول عمر درویش وبیمار باشد وآخر
عمر توانگر شود وبسیار مردمان اندر توانگری زایند ومیرند وبسیار
اندر درویشی زایند ومیرند وتوانگران ضعیف ترکیب معلول باشند و
درویشان قوی ترکیب تندرست هستند واین احوال بر یک قانون موجود
نیست میان خلق که واجب آید که خردمند را چنین تخیل او فتد وقول مختصر
اندر ردِّ این طریق آنست که گوییم آنکس که این مذهب دارد وبیرون نیست
یا دیندار است یا بی دین است اگر بی دین است مر اورا بر درستی دعوی خویش
برهان عقلی باید که چنانستکه او همی گوید ونیست اندر کتب حکما برهان
عقلی بر صحت این قول واگر دیندار است وبکتب خدا مقر است اندر کتاب
خدا نیست که مر ثواب مطیعان ومر عقاب عاصیان را زمانی سپری شونده است
بلکه چون اهل ثواب یاد کرده است گفته است ایشان اندر نعمت ابدی باشند بدین
آیه إنّ الذین آمنوا وعملوا الصالحات أولئک هم خیر البریّة جزاؤهم عند ربهم
جنّات عدن تجری من تحتها الأنهار خالدین فیها ابدا وچون مر اهل عقاب را
یاد کرده است ایشان را نیز وعده کرده است اندر عذاب بدین آیه إنّ الذین کفروا
من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جهنّم خالدین فیها أولئک هم شرّ البریّة
وخدای تعالی نکوهیده است مر گروهی را که گفتند ما را عذاب آتش جز روزگاری

شمرده نساود وانکار کرده است بدین سخن برایشان بدین آیت وقالوا لن
تمسّنا النار الا ایاما معدودة قل أتخذتم عند الله عهدا فلن یخلف الله
عهده ام تقولون علی الله ما لا تعلمون وامثال این آیات وچون آنچه ظاهر
کتاب خدای هست ثابت کرده شود از محال بحجت عقل بر آن همی رد لازم شود
ومر آنرا تأویل واجب آید بر خردمند واجبست که مر آن ظاهر را از خازن علم
خدای تأویل طلب کند تا ببیان تأویل شبهت از دل او برخیزد وچه خردمند
مر کسی را که سخنی گوید وبر طریقی باشد که مر او را بر درستی آن نه ظاهر کتاب گواهی
دهد ونه باطن آن ونه بر آن برهان عقلی ثابت شود ومر دعوی را دی قوی تر از
ثابت شد برهان بر آن نیست ما را فرجه از کتاب خدای تعالی واین خواستیم که بگوییم وبالله

قول بیست وهفتم — (اندر ایجاد ثواب وعقاب) (وبر این قولست عامی کتاب)

فعل اثر فاعلست اندر مفعول وفعل از فاعل بر اندازه فعل پذیر آید ومفعولات
اندر عالم از بدید آمدن نبات وحیوان ظاهر است هر چند که عالم بترکیب اجسام
خویش اندر مکانهای آن نیز خود مفعول است از بهر آنکه نبات وحیوان بر مثال
دو مرکبند هر یکی از دو جوهر یکی جوهر جسم ویکی جوهر نفس چون ترکیب
انگشتری از سیم ونگین وعالم بجملگی خویش بر مثال مرکبیست از چهار جوهر
طبایع وهر چند که هر یکی از این اجسام عالم اعنی خاک وآب وآتش اندر ذات
خویش با اجزای متشابه خویش مرکبند وترکیب اندر چیزی که از جواهر مختلف
مرکب باشد ظاهرتر باشد پس وجود این مرکب نخستین که جواهر مختلف اندر
ترکیب او ظاهر است وآن عالمست بر مرکب خویش دلیلی ظاهر است ووجود این

دو مرکّب کز او یکی نبات است و یکی حیوان است از این دو جوهر کز او یکی جسم است
و دیگر نفس است و نفس اندر این دو مفعول جزوی بر وی فاعل است و بر وی
مفعول است دلیل است بر آنکه نفس نیز مفعول است و مر فاعل او را فعل اندر چیزی
ثابت العین نیست بلکه فعل او ابداع است یعنی پدید آوردن این دو چیز نه از
چیزی و وجود این مرکّب که نبات است بذات خویش بتعلق نفس نباتی اندر طبایع
و وجود این مرکّب که حیوان است بذات خویش بتعلق نفس حسی اندر طبایع و
ظهور هر نوعی از انواع این دو جنس مرکّب باتحاد این دو جوهر کز او یکی
جسم و دیگر نفس است اندر ایشان و عدم این دو مرکّب چون این اتحاد و اجتماع
مر این جوهر آن را باشد دلیل است بر وجود این مرکّب نخستین که عالم است بذات خویش
چون طبایع اندر او بدین ترتیب که هستند بر یکدیگر متعلق باشد و بر عدم این
مرکّب نخستین چون مر این جواهر را این ترتیب نباشد و چون دلیل بر تعلق
نفس نباتی بطبایع و دلیل بر تعلق نفس حسی بطبایع ظهور خاص فعل ایشان
اندر این دو مرکّب است یعنی حرکت نمای اندر نبات و حرکت انتقالی ارادی اندر
حیوان دلیل بر جدا شدن این نفوس مر از طبایع که بدان متعلق اند باز ماندن
این دو مرکّب است از خاص حرکات خویش این حال دلیل است بر آنکه وجود عالم
نیز بدین خاص حرکت استدارت خویش است که انضمام اجسام عالم اندر او
بدین ترتیب بدین حرکت است همچنانکه انضمام اجزای نبات و اعضای حیوان
اندر ایشان بوجود خاص حرکات ایشانست اندر ایشان و اگر این حرکت دائم
از این جسم مستدیر برخیزد این ترتیب که مر این جواهر را اندر او ست از ایشان

برخیزد و اگر این ترتیب از این اجسام برخیزد ایشان طبایع نباشند و چون
طبایع نباشند نه گران گران باشد و نه سبک سبک باشد و نه گرم گرم باشد
و نه خشک خشک باشد و نه جز آن و آنگاه که ایشان طبایعی نباشند که جسمیت ایشان
بدانست جسم نباشد البته از بهر آنکه جسم نامطبوع موهوم نیست و چون
جسم نباشد عالم را وجود بعدم بدل شود چنانکه با نقطاع حرکتی که نبات بدان
مخصوص بود و انقطاع حرکتی که حیوان بدان مخصوص بود از وجود نبات و
حیوان بعدم ایشان بدل شد لیکن چون مرکبی دیگر پیش از این دو مرکّب که
نبات و حیوان است موجود بود و آن عالم است که مرکّب نخستین است اجزای این دو
مرکّب که نبات و حیوان است موجود بود اجزای آن مرکّب دوم بدان مرکّب
پیشین بازگشت و بعدم این مرکّب ثانی عدم این مرکّب اول لازم نیاید و چون
پیش از این عالم نیز مرکبی نیست تا بعدم این مرکّب که عالم است اجزای آن بدان
باز گردد و چون وجود این موجود مرکب که عالم است بوجود این حرکت اندر
او چنانکه بیان او پیش از این اندر این قول گفتیم واجب آید که چون این حرکت از او
برخیزد بر خاستن او اثر فاعل از او برخیزد و چون اثر فاعل از او برخیزد
مر عالم را وجود نماند البته و دلیلی قوی و برهانی دشوار بر معدوم شدن
عالم بر خاستن این حرکت از او آنست که عالم جسم است و جسم از آن باشد که مر او را
بعد باشد و آنچه مر او را بعد باشد مرکب باشد و روا باشد که ترکیب این
جسم کلی از اجزائی باشد که مر هر یکی را از آن هیچ بعدی نباشد از بهر آنکه محال
باشد که دو چیز که مر هر یکی را از آن هیچ عظمی نباشد چون بهم فراز آیند چیزی

آید که مر او را عظم باشد البته و چون مر هر جزوی را هر چند که خرد باشد
عظمی باشد و آنچه مر او را عظم باشد مرکب باشد و محال باشد که آنچه مر او را
عظم باشد مرکب نباشد واجب آید که چون ترکیب از جسم برخیزد مر جسم را
وجود نماند البته و چون ترکیب برخیزد حرکت برخیزد و ما درست کردیم
که برخاستن حرکت از عالم وجود او بعدم او بدل شود و نیز گوییم که
ترکیب و تحریک اندر اجسام کلی اثرهای فاعلست اندر این مفعول و چون اثر
فاعل از مفعول برخیزد مر مفعول را وجود نماند چنانکه چون اثر فاعل
نباتی از مفعول او برخاست نبات نیز نبات شد و چون اثر فاعل حیوانی از
مفعول او برخاست و آن حرکت انتقالی و ارادی بود مر حیوان را وجود نماند
ولیکن چون مرکب نخستین پیش از این مرکبات ثوانی موجود بود اجزای آن مرکبات
ثانی بدان مرکبات اول بازگشت و مر عین آن مفعولات ثوانی را عدم او فنا
و چون معلومست که پیش از این مرکب اول که عالمست مرکبی نیست که اجزای
عالم بدو باز گردد به برخاستن این حرکت که این اثر فاعل اوست از او مر عین او را
عدم لازمست و چنانکه دلیل آن از مرکبات ثوانی نمودیم واجب آید که به برخاستن
این حرکت مستدیر از این مرکب که عالمست عالم معدوم شود و آن تحلیل ترکیب
جسم باشد مر جسم را از این ترکیب که یاد کردیم و چون عدم عالم بدین روی
لازم کردیم گوییم که خاصتر اثری از فعل الله مفعول آنست که مفعول بدان
مانند فاعل خویش شود و مانند شدن مفعول بفاعل خویش بر اندازه قبول
او باشد مر اثر فاعل خویش را بر مثال انگشتری که بر پاره سیم باید که مر آن

صورتها که اندر نقش انگشتری نگین است بپذیرد و نیز مردی باید که مر
همان صورت انگشتری را که اندر نقش اوست بپذیرد پس خردمند بنگرد
اندر این مثال تا ببیند میان آن صورت که آن سیم پاره از انگشتری نگین بپذیرد
و میان آن صورت که آن مردم دیگر از او بپذیرد تفاوت چندست و هر دو
پذیرنده کار یک صورتند از او و یکی از آن دو پذیرنده همی همچو فاعل
خویش شود بی هیچ تفاوتی و اثر فاعل همی اندر او جوهر گردد و اندر
آن سیم پاره اثر فاعل همی عرض ماند و جوهر نشود و چون مفعولات
بسیار است و شریفتر از همگی آن مردم عاقلست این حال دلیلست بر اینکه
عقل خاصتر اثریست از آثار باری سبحانه که این باز پسین مفعولیکه مردمست
مر آن را پذیرفته است و نفس مر عقل را بمنزلت جنس است مر نوع را از
بهر آنکه نفس مایه زندگی است و عقل مایه علمست لاجرم هر عالمی زنده است
چنانکه هر مردمی حیوانست و هر زنده عاقل نیست چنانکه نیز هر حیوانی
مردم نیست پس گوییم که آثار انفعال اول که اوست مبدع خود بارک اسمه
و تعالی اندر مفعولات متفاوتست بدان سبب که مفعولیست که او بوی فاعلست
و بروی مفعولست چون افلاک و کواکب که ایشان مفعولاتند و شکلها و
فعلها و قوتها و حرکتهای متفاوت که مر ایشان راست بر درستی این قول گواست
و فاعلانند اندر طبایع و بپدید آمدن نبات و حیوان بر مرکز عالم بتاثیرات
ایشان بر درستی این قول نیز گواست و ما اندر این کتاب بر این معنی سخن گفتیم پیش
از این و چون این حال ظاهر است واجب آید که نخست مفعولی از مفعولات باری

سبحانه آن باشد که علم مر او را باشد و آن عقل است و دوم مفعولی از مفعولات
او آن باشد که حیات مر او را باشد و آن نفس است و چون مر هر خداوند علمی را
حیات هست و مر هر خداوند حیاتی را علم نیست ظاهر است که عقل اندر اصل
وجود و پذیرفتن اثر باری سبحانه بر نفس مقدمست و چون حرکت مطلق
اثر باریست اندر موجودات و مر حرکات را درجاتست و باز پسین حرکتی مر حرکت
مکانیست که طبایع بدان مخصوص است از اثر نفس و از آنست که هر موجودی
متحرکست بنوعی از انواع حرکت و شرف متحرکان بحسب شرف حرکات ایشانست
که ثبات وجود موجودات بثبات اثر موجد اولست اندر ایشان و همگی آرزو
مندند بدان اثر که وجود ایشان بدانست و همگی همی ترسند چه آنکه مر او را
علم و حیاتست و چه آنکه مر او را علم و حیات نیست از زایل شدن آن اثر از ایشان
از بهر آنکه عدم ایشان اندر زوال آن اثر است از ایشان و معدوم شدن نبات
و حیوان بزوال حرکتی که خاص ایشانست از ایشان بر درستی این قول گواست
و ظاهر است بدین گواهی خردمندرا که اگر حرکات مستوی و مستدیر که
طبایع و افلاک بدان مختص است از ایشان زایل شود وجود ایشان بعدم بدل
شود و زوال حرکت که آن تکلیف است اندر جسم واجبست بحکومت عقل پس پیدا کردیم
بدین شرح که حرکت همه متحرکان با امید و بیمست یعنی با امید پیوسته بودن اثر
باری بدیشان تا باید و موجود باشد و از بیم بریده شدن اثر اوست از ایشان
که بدان معدوم شوند و چون همه موجودات متحرکست و هر موجودی که حرکت
او از او زایل شود عدم پذیرد و ظاهر است که حرکت اثر باریست اندر متحرکان

و بحرکت موجود است و حرکت مر متحرک را با امید و بیم ثابتست و امید مر شنودن
راست سوی ثواب و بیم مر شنودن راست سوی عقاب و هر دو هم امید و هم بیم
انتظارها اند سوی دو معنی متضاد پس گوییم که حرکات اندر متحرکان بر
درجاتست بترتیب و فرودین متحرکی آنست که بحرکت مکانی متحرکست بی
هیچ حرکتی دیگر و آن حرکت جسم کلی است که عالمست که باصل مر او را یک
حرکتست قسری و آن میلست مر او را بهمه اجزای خویش سوی مرکز هر چند
که مر حرکت عالم را قدمای فلاسفه سه نوع نهادند یکی سوی مرکز و
دیگر از مرکز و سه دیگر بر مرکز و لیکن ما ظاهر کردیم اندرین کتاب که
جملگی اجزای این جسم کلی سوی مرکز عالم متحرکست و حرکت از مرکز نیست
اندر وضع عالم البته بلکه آن حرکت همی حادث شود چون جزوی از
اجزای زمین او بچیزی فرودین او فتد بقسر چنانکه آتش بهوا فرود
آید بحادثی یا هوا با آب فرو شود بحادثی تا سپس از آن حادث سوی
مکانهای خویش بر شوند از مرکز پس ظاهر کردیم که اندر وضع عالم حرکتی
نیست از مرکز البته و چون حرکت همه اجزای جسم سوی مرکز است و
مرکز بمیانه عالمست حرکت اجزای عالم همه باستدارت باشد اندر وضع
عالم مگر بحادثی حرکت مستوی پدید آید بسبب جزوی که از اجزای فرودین
بچیزهای برین او فتد بقسر و چون قسر زایل شود آن مقسور بحرکت مستوی
سوی حیز خویش باز آید چون فرود آمدن باران از هوا بحرکت مستوی
یا فرود آمدن سنگی بر انداخته سوی هوا و حرکاتی که آن بحادث پدید آید

مر و را الطبع گفتن محالست پس گوییم که این متحرک که عالمست مر این حرکت را
ملازمت بر امید ثبات اثر نفس اندر او از بیم زایل شدن آن اثر از او و طلب
کردن اینجوهر مرده مر وجود را بدین حرکت دلیلست بر آنکه همی خواهد
تا بر وی آرزوها ماند بموجد خویش باشد و آن ماندگی مر اینجوهر
خسیس را باری سبحانه بثبوت آیت و بر بی هیچ معنی دیگر حصول
اینمعنی مر این جوهر را این حرکت بازپسین است که آن اثر ب از اثر باری که
آن نفس است اندر او و برتر از آن متحرک سفلی خسیس که بدان بازپسین حرکت
متحرکست نباتست که مر و را با این حرکات که مر طبایع راست حرکت غذا کردن
و افزودنست بدانچه نصیب او از اثر نفس بیشتر از نصیب طبایع است از
او و نبات زاید بحرکت افزودنی یافتست با وجود ذات نیز لذت غذا و نما
و تولید است و افزایش او بغذا و بدید آوردن امثال و تخم خویش تا نوع
او بدان محفوظ باشد دلیلست بر آنکه مر او را از غذا لذتست و آن لذت
ثواب اوست بر آنکار که همی کند و باز ماندن او از کشیدن غذا و تولید
او را عقابست و بدانچه وجود او بمیانجی وجود طبایع است حرکت آن
بدان دائمی نیست که حرکت طبایع است بلکه حرکت او را نهایت و گاه
چنان شود که از خاص حرکت خویش باز ماند و پژمرده شود و لیکن
چون عنایت نفس بدو پیوستست مر او را بزایش فدد تا نوع خویش
بدان نگاه دارد پس گوییم که چون متحرک مر حرکت خاص خویش را الذ رسید
بکمال خویش کار بنده و از آن باز دارنده فرو غاند او بثواب خویش برسد

اندر

اندر هر نفسی که باشد و چون متحرک مر حرکت خاص خود را کار بندد
از بهر رسیدن بکمال خویش و از آن فرو ماند یعنی سوی ثواب مر او را
شدن نباشد آن مر او را عقاب باشد و از اینست که عقوبت همچون ثواب لازم
آید بر مثال درختی که مر حرکت اغتذا را کار بندد و غذا نیابد از خاک و آب
و در بجه همی شود و همی باز گردد از آنجا که رسیده باشد سوی عقب و لیکن
چون مر این متحرکرا حرکت او زمانی و معدود همی باشد هم زمان ثوابش
سپری شونده است و هم زمان عقابش از بهر آنکه او بنوع باقیست نه بشخص و
آنچه بدان باقی باشد ثواب و عقاب او ببقای ذات او باقی باشد و برتر از
نبات حیوانست که مر او را با حرکت طبعی و حرکت نباتی نیز حرکت حسی و حرکت
ارادیست بدانچه نصیب او از اثر نفس بیشتر از نصیب نباتست از نفس و لذت
یافتن او از غذا و افزایش او بدان و لذت یافتن او از زایش و حریصی او بر
جفت گرفتن دلیلست بر آنکه مر نبات را که همچو حیوان افزاینده و زاینده است
آن افزایش و زایش لذتست و لذت او از غذا و نکاح و بقای او بزایش ثواب
اوست و باز ماندن او از آن با کوشش او اندر آن مر او را عقابست آنگاه گوییم
که این سه نوع موجود بثواب خویش رسند و لیکن ثواب ایشان بر حسب تفاوت
نصیب ایشان از این نفس متفاوتست و هر چه از این متاثیان ثواب او کمتر است
دایم‌تر است و هر چه ثواب او بیشتر است رسیدن آن بدان بکوشش است و تن
او سوی طلب آن ثواب با خطر است یعنی مر طبایع را وجود است بی هیچ لذتی
لاجرم آن مر و را حاصلست بی خطری بدان یک حرکت مفرده که گفتیم باز مر نبات را

بالذتِ وجود لذتِ غذا و افزایش و زایش است ولیکن بیابدش کوشیدن
و بکار بستنِ خاص حرکت خویش اندر غذا کشیدن و مر او را آفات که از آن
باز داردش چون بریده شدنِ خاک و آب از او و افراطِ آن بر او و بریدن
کرم مر بیخ او را و جز آن از تحاملِ آتش یا تحاملِ باد بر او و باز مر حیوان را
با الفتِ وجود و لذتِ غذا و لذتِ زایش لذتِ خواست و شناختِ جفت
و دشمنِ خویش و انتقال از جای بجای و یافتنِ طعمها و جز آنست ولیکن
مر و را بیشتر از نبات باید کوشیدن اندر طلب کردنِ غذا و جفتِ خویش
که آن مر ورا چو غذا و جفتِ نبات حاصل نیست و آفاتِ او نیز از آفاتِ
نبات بیشتر است ولیکن آلتش نیز از بهرِ نگاهداشت مر خویشرا از آفتها
بیشتر از آلتِ نباتست از حرکتِ انتقالی بدست و پای که بدان از دشمن
بگریزد و چنگ و دندان که بدان کارزار کند و جز آن و امید رسیدن مر
این هر سه موجود را بآرزوهای خویش که آن ثوابهای ایشانست و مواظبت
هر یکی از ایشان بر حرکتی که بدان مخصوص است دلیل است بر امیدِ ایشان
بثواب و ترسیدنِ ایشان از عقابِ خویش و اگر هر موجودی بر حسبِ آن
نصیب که از اثر نفس یافتست بکوشد و مر آن حرکتِ خاصِ خویشرا کار بندد
بثوابِ خویش برسد و بر عکس این هر موجودی که از کار بستنِ خاصِ حرکتِ
خویش باز ایستد ثواب را نیابد یعنی اگر نبات مر حرکتِ خویشرا اندر اغتذا و
افزایش و زایش کار نبندد ثوابِ خویشرا از بقا و تولید نیابد و همچنین
اندر حیوان که اگر حرکاتِ خاصِ خویشرا کار نبندد بثوابِ خویش نرسد او

یافتن

یافتنِ لذتِ حسی و بقای نوعِ خویش بزایش که او ثوابِ اوست آنگاه گوییم
که چون هر چیزی از این موجوداتِ فرودین متحرکست و هر یکی را حرکتِ او
چنانکه گفتیم با امید و بیمست و امید دلیلِ ثواب و بیم دلیلِ عقابست و حرکت
اندر هر متحرکی از نفس اثر است و هر چه مر او را حرکت بیشتر است عنایت و نظرِ
نفس بدو ظاهرتر است لازم آید که غایتِ ثواب مر متحرکی را باشد که غایتِ حرکت
مر آن متحرک را باشد و چون ثوابها چیزها که فرودِ از مردمست بسه مرتبت
و عقابِ ایشان باز ماندنِ ایشانست از رسیدن بثواب با کوشش اندر آن و بقا
بر هر سه مرتبت از ثواب و عقاب محیطست ظاهر است که بقا مر ثواب و عقاب را
لازمست و ثواب بقاست اندر لذت و عقاب بقاست اندر نالذت اعنی شدت
پس بقا بر مثالِ هیولیست که مر او را لذت و شدت صورتهااند و هر چه مر
بقاء او را صورتِ نعمتست مثابست و هر چه مر بقای او را صورتِ شدتست معاقبست
و حرکت اندر متحرک دلیلِ حاجتمندیِ اوست و حاجت اندر حاجتمند کتابِ
خدایست که آنچه او را بدان حاجتست موجود است چنانکه غذا که حاجتِ حیوان
بدانست موجود است و هر متحرکی که حرکتِ خویشرا اندر طلبِ آنچه حاجتِ او
بدانست کار بندد بدان برسد چنانکه جوهرِ جسم بقا دیده است و بنگاه داشتِ
صورتِ خویش چون مر حرکت را که یافتست بدوام همی کار بندد و این حال دلیلست بر
آنکه از عدلِ صانعِ حکیم روا نیست که متحرکی باشد و مر حرکتِ خویش اندر طلبِ
آنچه مر او را آن حرکت از بهرِ آن داده اند کار بندد و بدان نرسد یا آنچه که مر او را
بحرکتِ خویش همی جوید نباشد اصلا پس بدین شرح ثابت کردیم که هر متحرکی حاجتمندست

وآنچه حاجت هر متحرکی بدوست موجودست وآن ثواب اوست وبازماندن
هر متحرکی از رسیدن بثواب خویش بسببی از اسباب با کوشش او اندر آن مر او را
عقابست از بهر آنکه عقوبت چیزی نباشد مگر رنج بی نفع و هر که همی کوشد اندر
طلب چیزی که بدان نرسد او معاقبست **وچون** ظاهرست که حرکات اندر متحرکات
اثرست از نفس ظاهرست که نفس معدن حرکتست بدانچه او اثرست از باری
سبحانه بتوسط عقل **ودلیل بر درستی این قول آنست که** نفس از عقل شرف پذیرست
بعلم که آن فعل عقلست چنانکه جسم از نفس اثر پذیرست بحرکت که آن مر نفس را
جوهرست وچون کل حرکات مر نفس راست درست شد که عظیمتر حاجتمندی
نفس است و درجات حاجتمندان بر یکدیگر بحسب تفاوت حاجات ایشانست
بر یکدیگر پس پیدا آمد که عظیم حاجتی است آنچه نفس کلی بدان محتاجست وآن
پیوستن اوست باثر باری سبحانه بمیانجی بدین حرکت دایم عظیم که همی کند اندر
اقامت این صنع عظیم که عالمست ویافتن او مر آن حاجت خویش را ثواب اوست **ومر**
نفس را با بسیاری قوتهای او قوت بدو نوعست یکی عملی و دیگری علمی و نخست
فعلی که از قوت علمی او حاصل آید تصور اوست مر چیزها را چنانکه چیزها بر
آنست اندر ذوات خویش وفاضلتر علمی که از این قوت مر نفس را حاصل آید آنست که
اعتقاد او اندر توحید بیقین وصدق باشد و نخست فعلی که از قوت عملی مر
نفس را حاصل آید آنست که آرزومند شود بدانچه صلاح او اندر آنست از کارها و
فاضلتر فعلی که از این قوت مر نفس را حاصل آید آنست که مواظبت کند بر طلب نیکوئی
اندر کارهای خویش اعنی از هر فعل بهتر چیزی کند که از آن بهتر از آن فعل ید

معقول

معقول نباشد و هر نفسی که آن بصدق و یقین اعتقاد خویش و نیکوئی حقیقی
خویش اندر کارهای خویش شادمان باشد بفرشتگی رسد و آن ثواب او باشد
و آنکه از این مراتب بیفتد و از این ثواب بازماند بدیوی رسد و آن عقاب او باشد
وکسانی که از شرف جوهر نفس آگاه نبودند گفته اند که ممکن نیست که نفس مردم بـ
آرزوی خویش برسد و هر که بآرزوی خویش نرسد معاقب باشد نه مثاب و
منکر شدند قول رب العالمین را که اندر صفت بهشت گفت بدین آیه **فیها ما**
تشتهیه الانفس وتلذ الاعین وانتم فیها خالدون بدانچه گفتند اگر هر چه
مر نفس آرزوست بسزای او بدو دهند پس از آن مر او را آرزو نماند که آن ممکن نیست
که بدو برسد و آن آنست که گفتند که نفس چنان خواهد که دهنده ثواب خود او
باشد وچون ممکن نیست که این آرزو مر او را حاصل شود پس او اندر آن آرزو
بماند که هرگز بدان نرسد و آن آرزومند بچیزی که هرگز بدان نرسد معاقب
باشد نه مثاب پس گفتند که درست شد که نفس هرگز بکل منیت خود نخواهد
رسیدن **وما گوئیم** که این قول کسانی گفتند که نه از شرف جوهر نفس آگاه بودند
و نه الهیت را بشناختند و گوئیم که نفس جوهریست پذیرا مر آثار الهی را از علم و
قدرت و قوت و بقا و جز آن و ظهور آثار الهی بدوست وچون ظاهرست که
متصرف اندر جسم بتایید عقل نفس است و سازنده این مصنوع عظیم که عالمست
نفس کلی است و تصرف نفس جزوی اندر اجساد ما و ساختن او مر این نیکوئی
ساختنی بر این دعوی گواست و مر خردمند را ظاهر شده است که آن منزلت که
جهال خلق مر آن الهیت گمان برند مر نفس راست و هر نفس که اندر کار بستن

دو قوتِ علمی و عملی خویش اندر راستی معتقد است و راندنِ کارهای خویش
بر عدل که صلاح و کمالِ او اندر آنست برود و ماننده کلِ خویش باشد اندرین
عالم و پس از جدا شدن از جسد بکلِ خویش بپیوندد و مر او را همان باشد از نعمت
و قدرت و علم و ملک که مر کلِ او راست و اگر آنکه مر انجیم کلی را او دارد و او
جاندار چنانکه عامهٔ خلق همی گمان برند که خدایست آنکس نیز خدای باشد
از بهر آنکه ما ظاهر کردیم که حرکاتِ مختارکات از نفس است برهانهای عقلی
بیش از این و تمنای نفس بدانچه بر آن مطلع نشود از الهیت بود چنانکه
آن گروه گفتند و آن الهیت که امروز همی نفس مر آنرا الهیت گمان برد با
کدورتِ خویش فردا مر او را باشد و چون بعالمِ خویش رسد و مر اینِ معقولات را
بداند مر او را آرزوی الهیت نباید از بهر آنکه آرزو مر نفس را از چیزی آید که
بدان مطلع شود و مر نفس را بر الهیت اطلاع نیست و نباشد و دلیل بر صحت این قول
آنست که جوان را همی آرزو نشود که مرد می باشد از آنچه مر او را بر انسانیت اطلاع نیست
و دلیل بر درستی قول که گفتیم نفس مشتاق تمنای الهیت نکند آنست که هر نفس که
اینجا همی داناتر شود مر خدای را همی خاضع‌تر شود و عقل که او نخستین اثر است
از آثارِ باری سبحانه اندر تصورِ ابداع چیزی نه از چیزی عاجز است پس مر
چیزی را که از تصورِ آن عاجز است چگونه تمنا کند و معنیِ این قول آنست که عقل که
از تصورِ ابداع عاجز است آن عجز او از تصورِ آن عجز لیس انکار است مر ابداع را
و آنچه مر چیزی را منکر باشد تمنای آن نکند بلکه از آن بگریزد آنگاه گوئیم که
مر قوتِ نفسِ عاقله را نهایت نیست و تصورِ نفس مر صورتهای عقلی را بحفظ

محفوظات و ادراکِ مدرکاتِ متفاوت بتدریج یکدیگر است و قوتِ یافتن
او از اطلاع بر یکمعلوم بر دیگری و نارسیدنِ او بغایت اندر آن که نیز چیزی را
تصور نتواند کردن یا چیزی را یاد نتواند گرفتن یا بر یاد آن مر او را ادراکی
نباشد دلیلست بر بی‌نهایتیِ قوتِ عاقله او و این بر حرکتِ مر نفسِ جانی را
که حرکتِ مکانی اندر جسم فزون از شش است از آثارِ نفس و حکمتِ عملی اندر
این صنعتِ عظیم از اثرِ نفسِ کلی گواست بر قوتِ بی‌نهایتِ نفس مر جسم کلی را
بدان شکلِ کری که مر این حرکتِ بی‌آسایش را که حرکتِ استدارتست بر گرفتست بدید
عقل شناختنست تا مر این فرودین اثرِ خویش را او پدید آرد و بنماید خردمند
که قوتِ او بی‌نهایتست تا بداند که خداوندِ حرکتِ بی‌نهایت قوتِ بی‌نهایت
و بلذتِ بی‌نهایت رسد تا ایشان مر این شریف قوتِ نفس را که آن قوتِ
علمیت اندر تصورِ معقولات کار بندند و از آن فرو نایستند تا بثوابِ بی
نهایت برسند و چون ظاهر است از جنبیدنِ نفس مر این جسم کلی را ابد بحرکتِ بی
نهایت که حرکتِ استدارتست و آن خبر اثریست از آثارِ نفس که مر قوتِ نفس را
نهایت نیست ظاهر شدست مر عقلا را که شریف حرکتِ او که آن حرکتِ علوی است
سزاوار است بی‌نهایتی و اگر این جسم بدین شکل نبودی که هست مر این حرکت را
بر نگرفتی اعنی که چون کره بحرکتِ استدارت بجنبد مر هر جزوی را از کلیتِ او
همان حرکت باشد که همه جزوهای دیگر را باشد و مر بعید را نبود از مکانی
تا واجب آید که هنگامی بنهایت رسد و از آن حرکت فرو ماند یا از گشتن از آن
نهایت باز ایستادن بدان غایت نیز چون جسمی که بحرکتِ استواجند و جزو

پیشین او مانع باشد مر جزو پسین او را اندر حرکت و از جائی رود و آنجا از جای
رود ناچار مر بُعد برابر تو بپیماید و آنچه مر او بُعد برابر بپیماید از جای
ناچار هنگامی بجائی رسد که آنجای نهایت آن بُعد باشد آنگاه ناچار باز باید
گشتن و آنجا سکون لازم آیدش که آن حرکت بدان بریده شود و پس از آن آغاز
حرکت بازگشتن باشد و آن سکون میان این دو حرکت میانجی باشد تا بباید
ایستادن و چون لذت مر متحرکات را بحرکات ایشان حاصل آید و همه
قوتهای نفس از فزودن کمال آن متحرک است مر جسم را تا بدین که آن متحرک علم او
اندر ذات خویش و آن قوت بینهایت اندر مردم جمع شد پیدا آمد که لذت
مردم بینهایت است و چون درست شد که لذت نفس عاقله که مردم راست بینهایت است
و لذت جسمی بنهایت نیست پیدا آمد که لذت بینهایت عقلی است نه حسی و
دیگر دلیل بر آنکه لذت نفس مردم عقلی است آن است که مردم را آن حرکت بینهایت عقلی است
نه حسی از بهر آنکه حرکت نفس اندر متصورات علمی بینهایت نه اندر حسی
و نیز گوییم که چون مردم مر لذت حسی را بحرکات مکانی یابنده است چنانکه لذت
از دیدنی بحرکت بصری یابد و لذت از شنودنی بحرکت سمعی یابد و لذت از چشیدنی
بحرکت کام و زبان یابد و لذت از بسودنی بحرکت جسدی یابد چه مباشرتی
جز آن و جملگی این حرکات که او بدان مر لذت حسی را یابد حرکات مکانیست و
حرکت علمیش بغیر از این حرکت است این حال دلیل است بر آنکه نفس بحرکت علمی همی لذت
بینهایت خواهد یافتن و یافتن او مر آن لذت را نه بحرکت مکانی باشد و چون
این حال درست شد لازم آید که یافتن او مر آن لذت را آنگاه باشد که او از کار بدن

حرکات مکانی باز ماند و از آن فارغ شود و فرو ایستادن مردم بوقت تصور
معقولات از حرکات مکانی خاموش بودن و اندر چیزی بقصد تا نگریستن و
گوش با آوازی ناداشتن تا مر آن معقولات را تصور کند و فرو ماندن او از آن
تصور اگر مر این حرکات مکانی را کار بندد همه دلایل است بر آنکه رسیدن او نیز بلذت
عقلی پس از آن خواهد بودن که او از این حرکات مکانی بجنباندن مر این جسد را فارغ باشد بمرگ طبیعی
فصل گوییم که نفس کلی موجود است بذات خویش و از عقل کلی فایده پذیر است
نه برای این نفوس جزوی که اندر این عالم همی بعلم پرورده شوند و وجود این مصنوع
بر حکمت عملی بر این حرکت دایم مستدیر بر آنکه مر نفس جزوی را اندر آن شریعت
بر درستی اندر دعوی گواست و گوییم که نفس بذات خویش مکان لذت و جمال
و بها و رونق است و یافتن جوهر جسم مر این صفات را چون عنایت نفس بدو پیوسته
شود چه اندر چیزهای عالمی و چه اندر اجساد ما بر درستی این دعوی گواست
و بباید دانستن که لذات از اخوات جمال و بها و رونق است چنانکه درد و رنج از
اخوات زشتی و بی‌نظامی و نقایت است و چگونه مکان لذت نباشد جوهری که جوهری
دیگر بی‌هیچ لذت از او بلذت رسد و چگونه زنده و مکان حیات نباشد جوهری
که جوهری دیگر تا زنده از او زنده شود و چگونه بلذات و ثواب نرسد جوهری که
وجود او بر قبول لذات باشد و دلیل بر آنکه وجود نفس بر قبول لذات آن است که تا بلذت
پیوسته است او از این جوهر بنود زشت و درشت و مرده تا زیبای بمعنی که رحمت
جدا شود و گوییم که مر نفس کلی را فعلی شریف‌تر از پدید آوردن مردم نیست چه
شدن انواع حیوان بنوع مردم و پادشاه بودن مردم بر جملگی انواع حیوان که بر زمین

شرعیت - شریعت

آثارِ نفسِ کلّی است بر درستیِ این قول گواست وگوییم که نفسِ کلّی نظم دهنده و جنباننده
و آراینده اجسامِ کلّی است که عالمست و نظم دادن و جنبانیدن و آراستنِ نفوسِ جزوی
مر اجسادِ ما را بر درستیِ این دعوی گواست وگوییم که چون نفسِ جزوی از جسد جدا
شود بنفسِ کلّی بازگردد و بازگشتنِ جسدِ جزویِ ما پس از جدا شدنِ نفسِ ما
از او بدین جسمِ کلّی که عالمست بازگردد بر درستیِ این دعوی گواست وگوییم که نفسِ کلّی
عالمی زنده است بذاتِ خویش چنانکه خدا تعالی همی گوید وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ
الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ و عالمِ جسمی بی زندگی بذاتِ خویش بر درستیِ این دعوی
گواست وگوییم که قوّت و تأیید از نفسِ کلّی بنفوسِ جزوی پیوسته است و آن علّتِ
ثوابِ نفسِ جزوی است هر چند که بیشتر از مردمان از آن غافلند و پیوستگیِ قوّتِ
انجمِ کلّی که عالمست بدین جسمِ جزوی که جسدِ ماست تا هر فعلی و قوّتی و حرکتی
که همی کنیم قوّتِ جسدِ ما بر این فعل و قوّت و حرکتِ ما همی از این جسمِ کلّی یابد
بتکیه کردن بدو و غذا گرفتن و جز آن از او بر درستیِ این دعوی گواست وگوییم
که چون نفسِ جزوی بکلِّ خویش بازگردد مر او را همان درجه باشد که مر کلِّ او راست
و همان فعل کند که نفسِ کلّی کند و آمدنِ همان فعل که مر کلِّ طبایع راست که اندر
اجسادِ ماست چون بکلّیّاتِ خویش بازگردند بر درستیِ این دعوی گواست وگوییم که
ثوابِ نفسِ جزوی مر او را بازگشتنِ او و حاصل آید سوی کلِّ خویش بموافقت و عقابِ
او مر او را بازگشتنِ او و حاصل آید سوی کلِّ خویش بمخالفت و قوی گشتن و شاد
شدنِ چیزهایِ عالمی از حیوانات و جز آن بموافقانِ خویش و ضعیف گشتن و رنجه شدن از
آن بمخالفانِ خویش بر درستیِ این دعوی گواست وگوییم که موافقتِ نفسِ کلّی مر نفسِ

جزوی را بدان حاصل شود که عادل باشد و نیکویی کردن را عادت کند و با خویشان
پیوندد چنانکه خدا تعالی همی گوید إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى
و عدل از او آن باشد که مردم قوّتِ علمی و عملی اندر شناختنِ توحید که ثوابِ او
بدانست کار بندد و بر یکی از آن نایستد بی یارِ او و نیکویی کردنِ او آن باشد که با
خویشتن کند که از او نزدیکتر کسی نیست اندر کوشش رسیدن بکمال که آن مر جوهرِ
او راست و او پیوستنِ اوست بعقلِ شریف و پیوستنِ او با خویشان رحمت کردنِ
اوست بر جانوران بیشتر از آنکه بر نبات رحمت کند بفساد ناکردن و بر مردمان
بیشتر از آن رحمت کند که بر جانوران بهلاک ناکردن و رنجانیدن مر ایشان را از بهرِ
آنکه نبات مر مردم را بیگانه است چون اضافتِ مردم بحیوان باشد از بهرِ آنکه بمثل
حیوان مر مردم را خویشاوند بد آنچه اندر او روحِ حسّی است و نبات مردم را
بیگانه است و حیوانِ بی سخن مردم را بیگانه است بجایِ مردمِ دیگر که آن حیوانِ
سخنگوی است و فرمانِ خدا تعالی اندر این آیه بنیکویی کردن با خویشان بر عقبِ
فرمان باحسانِ مطلق دلیل است بر آنکه آن احسانِ مطلق احسانیست با ذاتِ خویش
که آن بیشتر است از احسانِ با خویشان و مادرِ این نیکوییها عدل است که نیکوییها
از او پدید آید و پدید آمدنِ زینتها که جمال و بوی و رنگ و طعم و جز آن اندر
طبایع بظهورِ اعتدال اندر اجزایِ ایشان بر درستیِ این قول گواست وگوییم که
چون مردم مر حرکاتِ عملیِ خویش را کار بندند بگرفتنِ لذّاتِ تفاریق حتّی از
چشیدن و دیدن و شنودن و بوییدن و بسودن آنگاه لذّتی بدو رسد برتر از
آنکه آن لذّت بیش از آن همه لذّاتِ محسوس باشد که تا آن غایت بدو نرسیده باشد

و آن لذّت مر و را لذّتِ مجامعت و این لذّت بد و هنگام تمامی پیوستنِ نفس
او بجسد رسد و اینحال دلیلست بر آنکه چون مردم مر حرکتِ علمی خویش را بتمامی کار
بندد بگرفتن لذّاتِ بتغاری از تصوّرِ معقولات پس از آن ملذّتی برسد که آن لذّت
برتر از همه معقولات باشد که تا آن غایت نه رسیده باشد و آن لذّت مر او را
لذّتِ ثواب باشد واجب آید که رسیدنِ او بدین غایتِ لذّتِ معقول هنگام تمام
جدا شدنِ نفسِ او باشد بر اثر آن لذّت که غایتِ لذّاتِ حسّی بود و بد و هنگام تمامی
پیوستنِ نفسِ او بجسد رسد و چون نفس مر آن غایتِ لذّتِ محسوس را که لذّتِ مباشرت
بود بحسِّ لمس یافت که آن مخصوص است بجسد که آن فرود از نفس است واجب آید که
نفس مر آن لذّاتِ معقول را که ثواب است بقوّتِ عاقله یابد که آن مخصوص است بعقل
که آن برتر از نفس است آنگاه گوئیم که چون آن غایتِ لذّاتِ حسّی چنانست که بر آن جز
آنکس که مر او را یابد مطّلع نشود و هیچ گوینده مر آن را صفت نتواند کردن و شنونده
مر آن را تصوّر نکند از حکایت و بر اندیشهٔ مردم نابالغ چگونگی آن لذّت پس آن نیز روا
نباشد که آن لذّتِ معقول که ثوابِ نفسِ عاقله است نه گفتنی باشد و نه دیدنی و
نه بر خاطرِ مردم گذشتنی جز آنکه بدان برسد چنانکه رسول الله صفتِ بهشت بدین
قول کفت فیها ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر و گوئیم که مر نفسِ
مردم را قوّتِ نامیه است که فعل از او بدان قوّت بر غذا پدید آید بدانچه مر غذا را این قوّت
بدلِ آنچه بحرارتِ طبیعی بگدازد و بیرون شود اندر کشد و مر او بکار برد و مر او را
قوّتِ حاسّه است که فعل از او بدین قوّت بر یافتنِ محسوسات پدید آید از دیدنی و
شنودنی و بوئیدنی و چشیدنی و بسودنی باسبابی انواع آن و فعل از نفس بدین دو

قوّت بر چیزهای جسمی پدید آید و مر و را نیز قوّتِ ناطقه است که فعل از او بدین
قوّت بر جسم پدید آید مر معنی را که اندر او باشد بحروف و کلمات و آوازها تا معنی از او
بشنوندگان رسد بدین جسم و چون فعل از نفسِ مردم بدین سه قوّت بر اجسام و بیاری
اجسام همی پدید آید و جسم جوهریست متحوّل الاحوال و متبدّل الاجزاء واجب آید
که بفسادِ جسدِ مردم این قوّتها مر نفس را فاسد شود و شریف‌تر قوّتی مر نفس را قوّتِ
عاقله است که آن سه قوّتِ دیگر که مر یکی حیوان را با مردم اندر آن شرکت است اند ایشان که
مر او را این قوّتِ چهارم است و آن هیکلِ مردم است مر نفسِ مردم را قوی‌تر از آنست که اندر
حیوانست که مر نفوسِ آن را این چهارم قوّت نیست و دلیل بر صحّتِ این قول آنست که
حیوانات بعقل از یافتنِ لذّت اندر رنگهای بدیع و مکانهای عجیب و شکلهای
غریب بقوّتِ باصرهٔ خویش و از قوّتِ یافتنِ سامعه لذّت از آوازهای منظوم
مرتّب بنغمهای موزون بی‌ازوی عقل و از یافتنِ معنیهائی که اندر آواز پوشیده
شود بنطق بقوّتِ سامعهٔ خویش نصیبی نیست و همچنین مردم را بدان سه قوّت
دیگر از بوئیدنی و چشیدنی و بساویدنی چیزها موجود است بیاری این قوّتِ چهارم
که قوّتِ عاقله است که مر حیوانات را که این قوّتِ چهارم ندارند آن نیست پس پیدا
آمده است بدین روی که قوّتهای حسّی مردم بدانچه قوّتِ عاقله بدان مجاور شده است
شرف گرفته است بر قوّتهای نفوسِ دیگر حیوان و فعل از قوّتِ عاقله بر نفسِ
مجرّدِ او پدید آید بی هیچ آلتی جسمانی از حواس و بی هیچ چیزی از اجسام که نفس
مر فعلِ خویش را بدین قوّت بیاری او پدید آرد و این حال دلیلست بر آنکه این قوّت
مر نفس را ذاتیست نه آلتی دادنی و قوّتِ ذاتی بقیامِ ذاتِ آن چیز که قوّت مر او را باشد

قایم باشد و ما پیش از این درست کرده ایم اندر این کتاب که نفس جوهریست
اعتقادات خویش قائمست و اعراض لطیف او از علم و جهل و سخاوت و بخل و شجاعت
و جبن و جز آن بر جوهریت او گواست پس گوییم که قوت عاقله نفس که فعل او بجوهر
خویش است بفساد جسد فاسد نیست بلکه بقاء و قیام نفس باقی و قائمست از انجا
مر نفس را قوتی ذاتیست و چون حال اینست واجب آید که صورتهای عقلی علمی
از جدا شدن نفس از جسد بیدا آید آنچه متصور مر آن را این قوتست که او مر نفس را ذاتیست
با نفس بماند با صورتهای حسی که نفس به میانجی حواس مر آن را تصور کرده باشد به
مجردات آن اندر این قوت خاص خویش و چون حال اینست گوییم که آن نفس که صورتهای
عقلی و حسی مصور باشد مانند کل خویش باشد و با او بصورت موافق باشد و
چون موافق کل خویش باشد دایم اندر نعمت باشد از ذات خویش که آن هرگز از او
دور نشود و آن نفس مثاب باشد و چون هیچ از قوتهای نفس که او فرود از قوت
عاقله است بی ثواب نماند است محال باشد که این قوت که شریفتر از دیگر قوتهاست
بی ثواب بماند بلکه چون مدت ثواب آنچه فعل او بر جسد و بجسم متناهیست
بدانچه مدت قیام جسم متناهی است اندر این ترکیب واجب آید که مدت ثواب این
قوت که فعل او بذات نفس بذات خویش است و آنچه زندگی او بذات خویش باشد
ابدی باشد و ابدی بی نهایت باشد ٥

فصل و گوییم که پیش از این یاد کردیم اندر قولی که بر فاعل و منفعل گفتیم که اندر
آفرینش مردم بحکمت خدای تعالی طاعتی او سبحانه بر مردم نبشته است از بهر آنکه طبایع
طاعت نبات نبشتست و بر نبات طاعت حیوان نبشتست و بر حیوان و نبات و طبایع

طاعت مردم نبشتست و مسخر بودن طبایع مر قوت نامیه را که اندر نباتست و مسخر بودن
نبات مر قوت حسی را که اندر حیوانست و مسخر بودن این همه مر قوت ناطقه را
که اندر مردمست بر درستی این قول گواهان ظاهرند و چون اندر مردم قوت عاقله
موجودست و مر این تسخیر از همه بیند که بر این فرودستان اعتقادست مر این بیننده را
با آنکه همه اندر یافتن تصویر و ترکیب و تشکیل و تحریک بیکمر بیند و مر خویشتن را
با آن فرودستان همی بیند بنیروی بیکم زانست باید و مر او را ظاهرست که اینها همه
مر او را بر آمد بیگمان بر اراده او بوست بلکه از آفریدگار اوست و آفریدگار اینهاست
باید که بداند که طاعت آفریدگار عالم بر او که مردمست از این ترتیب واجبست و این نوشته
خدایست بر او بحکمی که آن تسخیر اوست سبحانه مر فرودستان از مردم را و علیکت بسلط
اوست مر مردم را بر آن فرودستان تا بداند که برتر از او که مردمست آفریدگار است که
مر او را این قوت داده است که مر این ترتیب ابداع بشناسد و طاعت خدای بر او واجبست
چنین که از خط خدای اندر ترتیب آفرینش همی برخواند و نیک آمدن مر اجزای
طبایع را از طاعت که داشت مر قوت نامیه را که بر او پادشاست بدانچه با حرکات
طبعی نما یافته است و رنگ و بوی و طعم و شکل و جمال و رونق و زینت یافت
مردم را دلیلست بر آنکه انفعالی مر طبایع را بمنزلت ثوابست و مر او را که مردمست
از طاعت آفریدگار بر نیک خواهد آمدن چنانکه مر طبایع را از آفریدگار خویش
نیک آمد که آن روح نماست بدان طاعت که مر او را داشت و باید که بداند که فرق میان
آن ثواب که مردم از آفریدگار عالم یابد و میان آن ثواب که طبایع از روح نما یافت
بر حسب آن فرق و تفاوتست که میان این دو صانعست اعنی صانع عالم بکلیت

وصانع نبات که آن روح نامیه است و نیز بر حسب تفرق و تفاوت که میان طبایع
موالید و میان نفس انسانی و چون ظاهر است که اینمعنیها مر آن اجزای طبایع را
که مر روح نامیه را طاعت داشتند بمنزلت ثواب گوییم که آنچه از طبایع از این
معانی باز مانده اند بدانچه مر روح نامیه را طاعت نداشتند بر مثال معاقبانند
بدانچه بر وجود اوّلی خویش بماندند پس واجب آید که حال اندر ثواب و عقاب
مردم هم برین ترتیب باشد پس گوییم مر عقلا را که از این خطاب خدای برایشان
خوانیم که هر که از مردم مر خدای را بدان فرقها که اندر او موضوعست و آن علت
طاعت بار داد از درجه مردمی برتر آید و آن درجه مر او را ثواب او باشد چنانکه درجه
نباتی مر اجزای طبایع را ثوابست و برتر از درجه مردمی فرشتگی است چنانکه برتر
از طبایع نباتست و هر که از مردم مر خدای را طاعت ندارد بر حال خویش بماند و آنست
بگواهی آوردیم مر آفرینش را بر درستی قول آفریدگار مر مردم که همی گوید مر معاقبان را
وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ
وَمَا نَرَى مَعَكُمْ بر آن گروه که بر حال اوّلی خویش بماندند معاقبانند و آن گروه
که بدرجه فرشتگی رسند مثابانند آنگاه گوییم که اندر آفرینش هیچ معنی از معانی
ضایع نیست البتّه و نفس عاقله شریفتر معنی داریست روا نباشد که ضایع باشد البتّه
ولیکن آنچه از چیزهای بآغاز خلقت غرض صانع از او حاصل شده است بدانچه کمال
اوّل عالم بدانست و آنچه از چیزها آخر خلقت غرض صانع اندر او پوشیده است
بسبب آنکه اندر ان کمال آخر عالمست و حال عالم امروز اندر میان این دو کمال است
و هر چه از معانی الهی لطیفتر است رسیدن بدان دشوارتر است و آنچه بآغاز

خلواست آنسکه وجود طبایع با این درشتی و تیرگی و بیمعنی که اندر اوست
بر آنست که اگر موجودی باشد که از او طاعت خواهد چنانکه روح نماست این طبایع
مر او را طاعت دارد و از آن طاعت از او بوی و مزه و شکل و جز آن ثواب یابد و از
حد مردگی بحیات نمائی رسد پس همی بینیم که چون این طاعت اندر طبایع مر
روح نامیه را موجود بود این طاعتخواه از او نیز موجود بود و بر عکس این قول چون
این طاعتخواه که مر او را بر ثواب دادن مر اجزای طبایع مطیع خویش را اینقدرت
بود موجود بود اینجواهر نیز که مر او را طاعت توانستند داشتن و مر این ثواب
عجیب را از او بتوانستند پذیرفتن موجود بودند و کرد آن صانع از این صنع پذیر
آنچه کرد و یافت این مصنوع از آن صانع آنچه یافت از انواع ثواب آنگاه گوییم که
اینموجود دوم که نباتست نیز چنان آمد که اگر موجودی سوم بودی که مر این
موجود دوم را بطاعت خویش خواندی و مر اینمعانی را که اندر او بود بدرجه
برتر کشیدی این ثانی مر آن ثالث را طاعت داشتی و از او موجودی سه دیگر حاصل
آمدی بجز اینا و نابا حرکت نمای مر او را حرکت انتقالی و خوابی بودی و نیز همی
ببینیم که طاعت خواهنده از نبات و رساننده مر او را بدرجه برتر از آنکه او بر آنست
حاصل است چنانکه طاعت اندر نبات موضوع بود از آفرینش پس اینمعنیها که اندر
حیوانست مر نبات را بمنزلت ثوابست و آنچه از نبات همی از درجه رسیدن بحیوانی
باز ماند معاقبست که هم بر آن خلقت پیشین خویش مانده است چنانکه پیش از این
اندر ابتدای پیشین گفتیم و همی کند این صانع نیز که حیوانست از این صنع پذیر
خویش که نباتست آنچه همی کند و همی دهد مطیع خویش را از ثواب آنچه همی دهد

آنگاه گوییم که هم اندر طبایع و هم اندر نبات و هم اندر حیوان معانی بسیار موضوعست
چنانکه اگر موجودی نیز باشد و مر آن موجود را قوتی باشد که او بدان قوت بر این
موجودات پادشاه شود مر آن معانی را از این موجودات فرودین بیرون آرد و همی
بینیم که این موجود که او بدین فرودستان پادشاهست حاصل است و آن مردمست
و آن قوت که این موجود پادشاهی بر این موجودات فرودین بدان یافتست عقلست
تا بیرون آورد آنچه اندر طبایع موضوع الهی بود از جواهر قیمتی که اگر این موجود
که مردمست نبودی ایجاد موجد مر آن موجودات را بیکلی باطل بودی و گرفتن از
نبات و حیوان آنچه اندر ایشان از آفرینش موجود بود از انبعاث رنگها و بوها
و مزه‌ها از نبات و ساختن داروها مر دفع بیماریها را و جذب منفعتها و
از گرفتن فواید از دواب و گوشتها و پوستها و اندامهای آن با بسیاری انواع
آن آنچه یاد کردن بعضی از آن دراز شود و چون این موجود که او بر تسخیر آن
موجودات و تحصیل این معانی از ایشان قادر و خواست بودن حاصل شده بود
این موجودات که اندر ایشان مر این موجود آخری را این فواید بود حاصل بودند با
این معنیها اشکال دلیلست مر خرد را بر آنکه این معنیها را اندر این موجودات فرودین
از بهر این موجود برنهاده بودند که مردمست و پادشاهی یافتن مردم از آفرینش
بر این موجودات فرودین و دست یافتن او بر بیرون آوردن آنچه اندر طبایع نهان
بود از جواهر و جز آن بر درستی این قول دلیلست پس گوییم که این همه معنیها که مردم
بر آن مسلط شد از مردم بثواب خویش رسیدند از بهر آنکه همه موجودات عالم
اجسامست بصورتها و رنگهای روحانی آراسته و معنیهای فاعله از خیر و شر

ونفع و ضر همه اندر صورتهای روحانیست که حامل آن جسمست و مقصود
آن صورتها و شناسنده آن فعل که اندر آنست مردمست و چیزی که خداوند
خویش بدانکس رسد که خداوندش مر او را از بهر او ساخته باشد از آن سزاوار
مر آن چیزها را جای نباشد و چون این معنیها که اندر چیزهای عالمی آمده بود
بمردم رسید اندر او تسلیط آفریدگار مر مردم را بر آن چیزها ظاهر شد که این
معنیها بجملگی بسزاوار جای رسید و مر این قول را جز بجهل و بلاهت کسی
منکر نشود پس گوییم که چون بدلالت موجودات که یاد کردیم و پادشاهی ایشان
بر یکدیگر آفریدگار عالم و دهنده این مراتب مر این مرتبها را موجودات و
درست کردیم پیش از این و از این ترتیب نیز ظاهرست که طاعت او سبحانه و تعالی
بر این موجود که بر همه موجودات مسلطست و آن مردمست واجبست لازم آید که این
موجود بعضی مر او را طاعت دارد و بعضی ندارد چنانکه از طبایع بعضی مزدوج
غذا را طاعت داشت و بعضی نداشت و چنانکه از نبات بعضی مر روح حسی را
طاعت داشت و بعضی نداشت و واجب آید که مطیعان مردم مر صانع خویش را ثواب
رسد و عاصی بعقاب رسد و ثواب مر مردم مطیع را رسیدن او باشد بدرجه مطاع
خویش که آن صانع اوست و عقاب مر مردم عاصی را ماندن او باشد بر حال وجود اول
خویش و آن خسیس حالی باشد مر او را چون اضافت آن بدین درجه کرده شود که رسیدن
او بدان ممکن بود و گواهی دهد مارا بر درستی این قول رسیدن اجزای طبایع که
مزدوج غذا را طاعت داد بدرجه مطاع خویش و نیز رسیدن آنچه از نبات مر روح
حسی را طاعت داد بدرجه مطاع خویش و ماندن آنچه از ایشان مر مطاع خویش را

مطیع نباشد بر مرتبت خویش و فرو ماند که اینمرتبت که او بر آن بماند بجای آن مرتبت
مثابت چنانکه یاد کردیم ولیکن تفاوت میان آن ثواب که مردم از خدای تعالی
یابد و میان آن ثواب که نبات از ستور یابد همان تفاوت که میان قدرت خدای
و میان قدرت ستور لاجرم ثواب نبات از ستور و ثواب اجزای طبایع از نبات
ثوابیست که نظر بر آن قدرت و زمانش متناهی است و نیز محسوس است و ثواب
مردم از خدای تعالی ثوابیست که نظر بر آن قدرت نیست و مدتش متناهی نیست و
معقولست و از حکم عقل ثواب مردم چنین لازم آید که ما گفتیم از بهر آنکه چون ثواب
طبایع از نبات و ثواب نبات از حیوان که فرود از ایشان صانعی و مصنوعی نیست گفتنی
و سپری شونده است و محسوس ثواب مردم از خدای تعالی که برتر از ایشان صانعی و مصنوعی
نیست چنان باید که باشد که بگفتار اندر نیاید و سپری نشود و معقول باشد
چنانکه خدای تعالی گفت لهم اجر غیر ممنون گواهی یافتیم از آفرینش بر قول خدای تعالی که همی گوید
یطاف علیهم بصحاف من ذهب واکواب وفیها ما تشتهیه الانفس وتلذ الاعین وانتم
فیها خالدون وتلک الجنة التی اورثتموها بما کنتم تعملون درست کردیم که موضع نفس
مردم را قوتهاست که او ببقای شخص او باقیست از نامیه و حسیه و ناطقه و نیز قوتیست
مر او را که آن ببقای نفس او باقیست و آن قوت عاقله است و نفس مردم بدین
قوتها که ثبات او و ثبات جسم مردم است بر همه معنیهای روحانی که اندر عالم جسم آمدست
پادشاه شده است و اندر جملگی این مر او را قواییست از جذب منفعت و دفع مضرت
چه اندر خود و تنها بعضی از آن که دیگر حیوان با او اندر آن شریکست و چه اندر خود تنها
بکر مر لذتی از آن که مر دیگر حیوان را با او اندر آن شرکت نیست از یافتن او مر انواع

لذت را

لذت را از شیرینیهای بسیار و ترشیهای انواع و شوری و جز آن که انواع هر یکی از آن
بسیار است و آن بمردم رسیده است و دیگر حیوانات از آن بی نصیبند و چه یافتن لذت
از چیزهای خوش بوی با بسیاری انواع آن و چه لذتی که از شنودنیهای منظم و مرتب
یابد اندر الحان و نغمات و چه از لذتی که از دیدنیها یابد از چیزهای رنگین و منقش
چه طبیعی و چه صنعی و از دیدن صورتهای نیکو خلقت و نگارها که بدان شادمانه
شود و از آن شادی لذت یابد و از لذت که از املاک یابد بتوانگری از زر و سیم
و دیگر جواهر و از جملگی املاک از ضیاع و عقار و نبات و حیوان و جز آن که مر دیگر
حیوان را با او اندر آن شرکت نیست و چون خردمند اندر این قول مجمل که ما گفتیم
بنگرد بچشم بصیرت ببیند که صانع عالم مردم را بدین خواص حیوانی که مر او را داده است
و مر او را اندر آن بدین آلت عقل که آن قوت عاقله است مؤید کرده است بر جملگی
از آنچه اندر آفرینش پدید آورده است پادشاه کرده است و مردم بنوع خویش بر پادشاهی
ظاهر صانع عالم پادشاهست اگر شخصی نیست از بهر آنکه زمین با آنکه اندر اوست
ملک مردم است چه بیابان و چه دریا و چه کوه و آنچه اندر آنست و چون تأثیر اجرام و
افلاک اندر زمین پدید آینده است از چیزهای منافع و بر افلاک از آن جز اجرام آتش
برهنه چیزی نیست ابطال دلیلست بر آنکه افلاک و اجرام بر مثال آسیاییست که غله
آن مردمست و آسیا را از غله جز سنگ خشک درشت یعنی چیزی نباشد پس پیدا
کردیم که مردم بر هر چه اندر آفرینش معنی و فایده است پادشاهست و او اندر زمین
نایب صانع عالمست و ابطال مر او را از صانع اوست چنانکه خدای تعالی همی گوید الله
الذی سخر لکم البحر لتجری الفلک فیه بامره ولتبتغوا من فضله ولعلکم تشکرون

وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جمیعا منه ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون

واگر بشرح افضال الهی مشغول شویم که آن بر مردم مفاض است از طاعت جوهر آتش
با قوت او تا با فلک او اندر زمین جز مردم مر او را بر نتخیر آهن مر او را با صلابت او
تا چندین هزار حاجتهای عظیم مر او را اندر یابند و جوهر صعب رو اشد است و از نخجیر
حیوان بارکش دونده و برنده و درنده مر او را تا بدان اینملک عظیم مر او را حاصل شده است
کتاب بشرح آن دراز شود پس گوییم که مردم را بنوع اندر زمین محل خدایست بدانچه بر
جملگی ملک ظاهر خدای پادشاست و پادشاه گرهای بدن خدای بر مردم را بر ملک
ظاهر خویش بی آنکه مر او را پیش از این طاعتی داشته بود دلیلست بر آنکه مر او را همی بر
ملک باطن خویش پادشاه خواهد کردن اگر مر او را طاعت دارد بکار بستن دو قوت
عملی و علمی خویش و چون ملک خدایتعالی آنچه ظاهر است اینست که بحواس ظاهر مردم
یافته شده است و آنچه بحواس ظاهر مردم یافته است خدایتعالی مر او را بر آن پادشاه کرده است
چنانکه شرح او گفتیم بماند از ملک خدایتعالی که بمردم نرسیده است آنچه بالفعل است یعنی
معقولات و چون اندر مردم یابنده هست که مر او را اندر ملک ظاهر خدای نصیبی
و آن عقل است بلکه عقل مر او را از اینملک باز دارنده است و مر اینرا زو بدل او خوار کند
و حقیر گرداننده است اینحال دلیلست بر اینکه مردم بدین یابنده باطن خدا پادشاهی خواهد
یافتن پس از آنکه از این ظاهر بپرداخته باشد و این یابنده باطن او اینجا قوی گشته باشد بغذای
علمی آن علمی که پیش از او آمده باشد بدین منزل که این عالمست تا بقوت که از آن غذا
بایدمر آن نفسها را اگر بدان عالمست بتواند یافتن و گواه ما بر درستی اینقول فرزندیست
حواس ظاهر مردم اندر شکم مادر مر کودک را پیش از آنکه اندر این عالم محسوس آید بغذای

که

که این عالم پیش او بدان منزلگاه شود تا چون اینجا آید بدان قوت که آن غذای اینجا
بدان رسیده باشد مر این محسوسات را بتواند یافتن و چون حواس ظاهر مردم که مر آن را
لذت حسی بدان یافتنی بود ضایع شد و مردم بدان بر ملک ظاهر خدای مستولی
گشت روا باشد که این یابنده که عقلست و لذات عقلی بدان مردم را یافتنی است ضایع
شود و مردم بدان بر باطن ملک خدای چون مر او را طاعت دارد مستولی نشود و پیش
از این خود حجت عقلی هم اندر این قول و هم پیش از این قول بر طاعت خدای بر مردم لازم
کرده ایم و اکنون بیان کردیم که یافتن او مر لذت عقلی را بدان طاعت متعلق است
و عقل که مر او را قوت بینهایت است اندر ما مار اگواست بر آنکه ما را یابنده باقوت
بینهایت یافتنی بینهایت و حاصل از آن یافتنها مار اشادیست بانواع آن و لیکن
بر نفس اسیر نفس را از بهر آنکه بازگشت همه لذات بشادیست که او مر عقل را
صفتی جوهریست و شاد شدن نفس ما از دانستن آنچه بر ما پوشیده باشد بقوت و
لذت یافتن از آن شادی بر درستی اینقول که گفتیم لذت شادیست دلیلست و اگر
کسی را گمان افتد که بدین قول چنان همی گفته شود که مردم همی خدای خواهد گشتن جواب ما
مر او را آنست که گوییم ما بحجت عقلی و برهان منطقی بدلایل ظاهر و باطن درست کردیم
که لازمست که مردم بقوت عاقله خویش پس از آنکه طاعت صانع خویش داشته باشد
بدو قوت عملی و علمی بر ملک باطن صانع خویش پادشا خواهد شدن بسبب آنکه کسی
که مر برهان عقلی را چنین سخن منکر شود از آن آید که مر الحجت را نشناسد و بر
جوهر نفس واقف نشده باشد و اگر کسی مدعی مر امبدع گمان برد خطا از او اندر باشد
آنگاه گوییم که این عالم بر مثال منزلیست و عمر مردم بر مثال راهیست و مردم مر این را

اندر این راه بر ایشان است تا بحضرت صانع عالم رسد و صانع عالم بر این صنع پر
حکمت مر او را همی بحضرت خویش خواند و نعمتها را که آن بحضرت اوست با این جوهر
تیره کثیف که جسم است جفت کرده است تا اندر او شایسته شود مر حضرت او را چون
مر او را بمتابعت رسولان او طاعت دارد مر آن نعمتهای لطیف را نیز که بحضرت اوست
بدین جوهر تیره اندر سرشت تا با مردم مجانس شد است و مردم مر آن را همی تواند یافتن
و اندر این جوهر خسیس مر او را عقل تمیز داد است تا از این نعمتهای آمیخته با این جوهر تیره
کثیف بر عالمی که نعمتهای آن مجرد و لطیف است دلیل گیرد و بکوشد تا بطاعت مر
خداوند نعمت شایسته نعمت لطیف و ابدی او شود و چون مردم مر خویشتن را بعقل
که مر او را بود است از طاعت صانع خویش برخیزد بر نعمت پادشاهی بیابد باید که بداند که
اگر مر صانع خویش را طاعت دارد نعمتی یابد که هرگز مر او را زوال نباشد و گوییم که
این نعمتها که اندر جسم آمیخته است از رنگ و بوی و مزه و جز آن همه جواهر است نه اعراض
چنانکه بعضی از فلاسفه گفتند و دلیل بر درستی این قول آنست که فعل از غذاها و داروها
و جز آن بدین لطافتها همی آید که اندر آنست از مزه و بوی و جز آن نه از آن خاک که مر آن را
برگرفته و چون آن معنیها از آن خاک جدا شود از آن خاک فعلی نیاید و چون
روا نیست که از عرض فعل آید از بهر آنکه او بذات خویش قائم نیست بقول ضعفاء
فلاسفه و آنچه او بذات خویش قائم نباشد روا نباشد که از او فعلی آید درست شد
که مر این نعمتها اندر چیزهای معدنی و نباتی و حیوانی جواهر است و چون جواهرا
اندر این عالم آمیخته است و از این عالم در باز کرده اند بدین فعلها بیان است که مر این
جواهر را عالمی دیگر است و آن عالم لطیف که نفس مردم را بازگشت بدوست و اگر کسی گوید

روا باشد که اندر این عالم چیزهای لذت دهنده باشد و مردم مر آن را نیافته باشد و
چون چنین باشد بر ملک ظاهر خدای پادشا نباشد و خواهد تا بدین حجت رد کند قول
ما را که گفتیم مردم بر ملک ظاهر خدای پادشاه خواهد شد و بر آن از پادشاهی مردم
بر ملک ظاهر خدای دلیل آوردیم جواب مر او را آنست که گوییم این قول چنانست که کسی گوید
لذت دهنده هست که هرگز کسی از او لذت نیافت و این قولی محال باشد چنانکه کسی
گوید جنبنده هست که هرگز نجنبیده است و روا نباشد که اندر عالم چیزی باشد که
وجود او از بهر عین خویش باشد نه از بهر چیزی دیگر که آن صفت مبدع حقست که
اثبات حق مر او راست و بس و برهان بر درستی این قول آنست که آنچه از او چیزی دیگر پدید
آید آن چیز پدید آمده دلیل باشد بر آنکه وجود آنچه او از آن پدید آمد چنین که چون از
عالم موالید پدید آمد آخر آن مردم بود موالید ما را گواهی داد که وجود عالم نه از بهر
آن بوده تا بذات خویش هست باشد بلکه از بهر آن بود تا مردم از او پدید آید و چون حال
اینست هر چه اندر اوست وجود آن از بهر آنست تا منفعتی از آن بدین موجود که عالم
از بهر آن موجود شد است برسد چنانکه خدای تعالی همی گوید هو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعا
و این سخن نیز همچنان باشد که گوید جز محسوس و معقول مر خدای را جواهر بسیار باشد و
این سخنی بی برهان و محال باشد و چون ما درست کردیم که مردم اندر این عالم بجواهر ظاهر خویش
بنوع بر جملگی محسوسات پادشا شد است و مر او را پاینده دگر هست که از این پادشاهی نصیبی
نیافت و اندر این اغلب نیست و جز این دو نوع چیز که او یکی محسوس و دیگری معقول است
موجودی نیست و مردم مر این نعمتهای ظاهر ملک خدای را بنوع کلی بی طاعتی و سابقه
یافت ایجاب همی لازم آید که مردم مر نعمتهای باطن ملک خدای را بذات خویش بنوع

پس از آنکه مر او را طاعت دارد عبادت کند و این برهانی ظاهر است آنگاه گوییم که چو ابداع از
عالم علوی بعالم سفلی آمد و آن لطایف بود و نخست لطیفی که پیدا آمد روح نما
بود که بعضی از طبایع بپذیرفت مرآن را از جماد جدا شد و آرایش و جمالی یافت که
آن مر طبایع را نبود پس گفتیم که اینها آرایندهٔ مر طبایع را اند اندر ابعاض او و از جای
دیگر آمد و مر آنجا را عالم لطیف گفتیم که معدن صورتهاست پس از آن دیگر نوع
لطافت اندر عالم پدید آمد بظهور حیوان و آن روح حسی بود که بعضی از نبات بپذیرفت
آن از دیگر ابعاض خویش ممیز شد و آرایش و جمالی یافت که آن مر نبات را نبود از حرکت انتقالی
و حواس ظاهر و دیگر چیزها که نوع حیوان بدان مخصوص است و پس از آن دیگر نوع
لطافت اندر عالم پدید آمد بظهور مردم و آن روح ناطقه بود که بعقل مؤید است
و این حیوان که این روح یافت از دیگر انواع جدا شد و آرایش و جمالی یافت جسمی که آن
مر دیگر حیوان را نبود از حرکات و نطق و صنعت و قامت راست و جز آن و نیز از
آن بس چیزها پدید آمد اندر عالم پس دانستیم که عالم جسم بنوع مردم تمام شد و
پیدا آمد که غرض صانع حکیم از این صنع عظیم آن بود تا این نوع که آخر انواع موجودات
حسی است پدید آمد و مر هر یکی را از این انواع موالید فعلی بود خاص از صانع عالم
که چون مر آن فعل را کار بست آنچه العزیمة و آرایش جسم مر او را بمنزلت ثواب آن
فعل بود که بکرد و چنانکه از آنچه این نوع از موالید عالم پدید آمد و نیز دیگر
نوعی پدید نیامد مر خردمند را ظاهر شد که غرض صانع از آفرینش این عالم ظهور
این نوع از حیوان بود و نیز چون زایش عالم پیوسته گشت و این دور دایم بخاست
مر خردمند را ظاهر شد که این نوع آنچه غرض عارض از باز گردانیدن اشخاص زایش

آن

آن هنوز پدید نیامده است و پیوسته بودن زایش پس از انقطاع ظهور نوع
دلیل است بر آنکه غرض صانع از عالم همی بزایش خواهد حاصل آمدن نه بظهور نوع
و بزایش جز شخص حاصل نیاید پس درست شد بدین شرح که غرض صانع عالم اندر
پدید آمدن شخصی است از اشخاص مردم که او خداوند ثواب نوع خویش است چنان
که مردم خداوند ثواب موالید است بنوع خویش و اگر غرض از این نوع که مردم است
حاصل شده بودی از ظهور اشخاص انقطاع نسل برخاستی چنانکه چون غرض از ظهور
موالید بظهور نوع مردم بود بظهور مردم ظهور انواع حیوان برخاست یعنی نیز
نوعی دیگر پدید نیامد و چون حال این اندر بیان بکرده چیزی آنیم و گوییم
که واجب آید که نوع مردم نیز بنسبت مرتب بود از نبات و حیوان و مردم و نوع
مردم که آن ثمرت عالمست عالم صغیر است چنانکه این عالم مردم کبیر است و این شرح
اسمایعیان حکما معروفست پس واجب آید که هر مردم شخصی از اشخاص بفضیلتی از
فضایل الهی مخصوص شود که بدان فضیلت آن شخص از دیگر اشخاص مردم بر ز
آید بمنزلت مر ایشان را سالار شود و بمیانجی او دیگر اشخاص از آن فضیلت الهی
که بدو رسیده باشد بهره یابند چنانکه از جملهٔ عالم جسم بهرهٔ از بهرهای او
بفایدهٔ از فواید عالم علوی مخصوص شد و آن فایده روح نامیه بود که اندر
رحم آمد و بدان فایده آن جزو جسم از اجزای عالم بر تر آمد بشرف و مر ایشان
سالار گشت و آن نبات است که از طبایع شریفتر است و مر او همی سالاری کند بگردانیدن
حال او بر حسب طاقت خویش که یافت از عالم علوی و دیگر اجزای طبایع
بمیانجی این اجزا که مر این روح را باغاز بودش بپذیرفتند از آن لطافت و فواید

هر چه بیافتند و همی یابند پس گوییم که آن شخص که از اشخاص مردم بفضیلت الهی اختصاص
یابد امام باشد مر خلق را و آن از این عالم سخنگوی که مردمست بمنزلت نبات باشد
از عالم بزرگ جسمی و آن فضیلت مر او را روحی باشد الهی تأییدی که دیگر
مردمان از آن روح بی‌نصیب مانند و این مرد بر مثال درختی باشد که بار او حکمت
باشد و هر چند که این درخت بزمین باشد تأیید آسمانی بدو پیوسته باشد چنانکه
خدای تعالی همی گوید الم تر کیف ضرب الله مثلا کلمة طیبة کشجرة طیبة اصلها
ثابت وفرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها ویضرب الله الامثال
للناس لعلهم یتذکرون پس خردمند آنست که مر این آیت را تأمل کند و مر این شجره را
بجوید تا شود و تدبر کند تا مر این درخت را بشناسد و از میوهٔ او بخورد که هر که از
مردم بدین درخت پیوسته شود از آن روح بهره یابد همچنانکه هر جزوی که
از طبایع بدرخت ظاهر که او روح غاذیست پیوسته شود از روح نما بهره یابد
و گوییم که بها و جمال این درخت که اندر عالم نوع مردم پدید آید نفسانی باشد
نه جسمانی از بهر آنکه عالم او زنده و سخنگویست که مردمست چنانکه بها و جمال
نبات ظاهر جسمانیست نه نفسانی از بهر آنکه عالم نبات موات نه زنده است
و نه سخنگویست و هر که از این درخت دور شود و از روح او فایده نجوید مر
آن زندگی را نیابد همچنانکه هر چه از طبایع بدرخت ظاهر نپیوندد روح نما را
نیابد تأویل قول خدای تعالی ابتلا اندر این آیت که همی گوید اندر حدیث ابراهیم
واذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال ومن
ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین وثبات این نبات اندر عالم لطیف واجب

بر اثر مثال ثبات نبات ظاهر اندر عالم مهین و پس از آن واجب آید که شخصی که
نیز بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی برتر از آن فضیلت که آن شخص نخستین بدان
مخصوص شده باشد که او از عالم نوع مردم بمنزلت نبات باشد از عالم جسم و آن
فضیلت مر او را از تأیید الهی نیز روحی باشد که او بدان زنده باشد زندگی که آن
نه مر اشخاص را باشد که گفتیم که او بمنزلت نبات باشد از عالم مردم و نه مر دیگر
مردم را باشد که ایشان بمنزلت طبایع باشند از عالم خرد و هر که از عالم مردم بدین
حیوان که مر او را این روح الهی باشد پیوسته شود روح حسی را بیابد واجب آید که
مردم بدین شخص که مر او را اندر عالم مردم منزلت حیوانی باشد جز بنبات پیوسته
نشوند که بدان شخص که او را منزلت نباتی بود پیوسته باشد همچنانکه هر چه از طبایع
بنبات پیوسته نشود بحیوانی نرسد از آن بود که هر پیغمبری که از پس پیغمبری بیامد
نخست مر او را اقرار فرمود کردن بدان پیغمبر پیشین آنگاه مر او را بپذیرفت لیکن
مثال اندر آفرینش نوشته است بخط الهی و مر این حیوان را خدای تعالی بگاو مثل زده است
اندر کتاب خویش که آبادانی عالم بگاو و ورزیدن او اندر است و گفت که مر کشتن آن
گاو را بکشتند بر زدند تا زنده شود که خدای مردگان را چنین زنده کند و چنین مر شما را
نشانها خویش بنماید مگر شما اندر یابید بدین آیت فقلنا اضربوه ببعضها کذلک
یحیی الله الموتی ویریکم آیاته لعلکم تعقلون و این نوع حیوان لازم آید که بثبات
عالم مردم ثابت باشد بر اثر نفسانی چنانکه نوع حیوان بثبات عالم جسم ثابت است
بر اثر جسمانی و پس از آن واجب آید بگواهی آفرینش که شخصی دیگر باشد از مردم که
بفضیلتی مخصوص شود از فضایل الهی برتر از این هر دو فضیلت که پیش از این گفتیم

واین شخص سیم از جملگی عالم مردم بمنزلت مردم باشد از عالم جسم واین شخص عزیز
مردم باشد از عالم نوع مردم چنانکه مردم نوع سیم است از موالید عالم جسم پس شخص
ناطق بحقیقت باشد از بهر آنکه ناطق باشد از عالم ناطق که آن نوع مردم است و
او بر عالم سخنگوی پادشا شود بشخص خویش چنانکه مردم بر عالم جسم پادشا شد او
بنوع خویش و مر این یکتن را اندر جملگی مردم منزلت خدای باشد بجز و گفته او
گفته خدای باشد و کرده او کرده خدای باشد و آفرینش بر درستی این دعوی
گواست از بهر آنکه چون از عالم جسم سیم زنده که آن مردم است که بر عالم جسم پادشاست
و بر این عالم محل خدای یافته است بچیز مر او را بر ملک خویش گرفته است بدین فضیلت
که از عالم علوی بدان پیوسته است و آن فضیلت مر او را روح ناطقه است و دیگر جانوران
که فرود از اویند مر او را گردن داده اند لازم آید که از عالم سخنگوی که آن مردم است
آن سیم شخص که او ناطق باشد از عالم ناطق پادشاه دو عالم باشد بدلایل خویش از بهر
آنکه پادشاست بر عالمی که آن عالم بر عالم جسم پادشاست و پادشاه دو عالم خدای است
یکی عالم لطیف و دیگر عالم کثیف و عالم لطیف مردم است و عالم کثیف عالم جسم است
و پیغمبر که مر او را محل خدایست پادشاه دو عالمست نبینی که تصرف پیغمبران اندر مردم
همان تصرف است که مردم را اندر عالمست از فروختن و خریدن و بخشیدن و جز آن و آن
فضیلت الهی که بدین شخص سوم رسد بنزد روحی باشد شریفتر از ارواح جملگی و
نام آن روح روح الامین است که خداوند آن برایند و عالم امین خداوندست و خلق
مر او را بشرف آن روح گردن داده است چنانکه دیگر جانوران که روح ناطقه ندارند مر او را
روح ناطقه را که مردم است گردن داده اند و این حال اندر مردم از پیغمبر از خدا ابقا

که ایشان ناطقان بحقند ظاهر است از بهر آنکه سخن و فرمان ایشان اند در عالم خود
سخنگوی که آن مردم است سخن و فرمان خدایست چنانکه خدای تعالی فرماید رسول را
که بگوی مردمان را که من پیغمبر خدایم سوی شما همه مردمان بدین آیه قُلْ یا اَیُّها
النّاسُ اِنّی رَسُولُ اللهِ اِلَیْکُمْ جَمیعاً یعنی تو بگوی که گفتار تو گفتار من است و دیگر
جای گفت اندر سوی درستی آنکه فرمان رسول فرمان خدایست بدین آیه وَما
آتیکُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَما نَهیکُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا و دیگر جای گفت هر که مر رسول را
طاعت دارد مر خدای را طاعت داشته باشد بدین آیه مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ اَطاعَ
اللهَ پس گوییم رسول خدای از عالم مردم بمنزلت مردم باشد از عالم جسم و مر او را
روحی باشد تاییدی علوی که هر که از مردم مر او را طاعت دارد از آن روح بهره یابد
و بدان زنده شود و آن زندگی مر او را هدایتی باشد که بیابد سوی غرض خدای
از آفرینش عالم و مردم و دلیل بر درستی این قول که گفتیم آنچه رسول از خدای بدان مخصوص است
روحیست از خدایست که همی گوید وَکَذلِکَ اَوْحَیْنا اِلَیْکَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنا ما کُنْتَ تَدْری مَا الْکِتابُ
وَلَا الْاِیمانُ وَلکِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدی بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا وَاِنَّکَ لَتَهْدی اِلی صِراطٍ
مُسْتَقیمٍ و آفرینش گواست بر اینکه این قول آفریدگار است از بهر آنکه نبات بر طبایع
پادشاهی بروح نما یافته است و حیوان بر نبات پادشاهی بروح حسی یافته است و مردم
بر نبات و حیوان و طبایع پادشاهی بروح ناطقه یافته است و چون این ترتیب اندر آفرینش
ظاهر است لازم آید که آنکس که بر مردم پادشاهی یابد چنانکه پیغمبران علیهم السلام یافتند
بروح الهی یابد که آن روح با روح ناطقه و روح حسی و روح نامی مر او را باشد چنانکه
مردم پادشاهی بر نبات و حیوان و طبایع بروحی یافته است که آن روح با روح حسی و روح نامی

مر او را بود و اندر نوع مردم نیست که مر این رتبت را به تعلیم الهی بداند البته و اما دلیل
بر آنکه مردمان بدین روح الهی که آن شخص پیغمبر علیه السلام است زنده شوند چون مر او را
طاعت ورزند قول خدایست که همی گوید یا ایها الذین امنوا استجیبوا لله و للرسول
اذا دعاکم لما یحییکم و پوشیده نیست که طاعت حیوان مر مردم را بتعبیر الهی نیست تا همی
نتوانند که از طاعت مردم بیرون آیند پیدا آمده است که شخص پیغمبر از عالم نوع مردم بجای
نوع مردمست از جملگی عالم جسم و اگر کسی گوید از مردمان بسیارند که مر پیغمبر را طاعت
نداشتند گوییم که از نبات و حیوان نیز بسیار است که مردم بدان نرسیده است و لیکن
از جانوران که مر مردمان را بجنیدند معزول و لعانند و مخذول گشته و آن نباتها که بجای
دور مانده از مسکنهای مردم و هر که بجنید معزول و مقهور باشند قاهر از بهر آنکه گریختن
و معزولی ایشان عجز و ضعف و عاجز مطیع باشد و قاهر مطاع و مر ایشان بجنبر بکوه
بر گریختن قدرت و قوت و تسلط مردم از او بر غالب و نه دوختن نیز که بر زد اشد آنست
تا مردم آن نتوانست نکنند از ملک مردم بیرون شده است پس آن مردمان که نوعی که
بر سر که ایشان مطیع پیغمبران نیستند چون از مقاومت کردن با اتباع پیغمبران عاجزند
ایشان مطیعند و نه هر که نماز همی نکند او را فوت پیغمبر است و بدان بر ایشان مهتری
راندند چنانکه هر چند که گوسفند همی بار نکشد با گاو همی کشاورزی نکند زیر طاعت
مردمست همچو اشتر بارکش و گاو کشاورز که حکم مردم بر آن روانست پس همچنین حکم پیغمبران
بر غافلان ناگاهان و مدبران خلق روانست و ایشان نیز مطیعند پس ثابت کردیم از زیست آفرینش
مر امامان او و صاحبان او نبوت او باز کردیم که مر پیغمبر آزاد است و بزبان ایشان سخن
گفتند و بدیشان مردمان خویش را از خلق بکشته است و همچو شنود ایشان

از خلق خشنود است و بخشم ایشان بر خلق خشم گرفتست خدای پیش از این چه باشد
مردم را و باید بمعنی همی گوید خدای تعالی هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله و هو الحکیم
العلیم بیان آنچه در دعوت هادی امامان حق رسول را ناطق گفتند و اهل دعوت
بیان برگفتند و حجتان اندر کتب خویش مر و را ناطق یاد کردند بی آنکه معنی آن
بدانستند یاد کردیم اندر این قول پس همچنان که اندر عالم جسم نخست نباتست و آنگه
حیوانست و آنگه مردمست و جسم مردم نخست نباتی بدید آید و آنگه حیوانی بدید آید
آنگه انسانی اندر او بدید آید اندر عالم دین نیز مردم نخست باید که مر امام را بشناسد
که او را منزلت نباتست آنگاه از او بشناخت منزلت وصی رسد که مر او را منزلت حیوانست
اندر عالم دین آنگاه از او بشناخت ناطق رسد که مر او را منزلت مردمست اندر عالم دین
این ترتیبی است بر مقتضای آفرینش که بنیاد دین بر آنست اما سخن اندر پیدا خاستن
زایش یا انتخاص بدان خاستن پس از پدید آمدن این سه مرتبت اندر عالم مردم چنانکه
که پدید آمدن انواع برخاست به پدید آمدن سه نوع مولود از نبات و حیوان و مردم آنست
که گوییم مر این عالم جزوی سخنگوی را که مردمست و بظهور او ظهور انواع بخاست دو
قوتست چنانکه پیش از این گفتیم یکی عملی و دیگر علمی و مر نفس مردم را از بهر کار بستن
این دو قوت آلت بدو گونه یکی حواس ظاهر که بدان محسوسات را اندر یابد و دیگر حواس
باطن که بدان معقولات را اندر یابد پس واجب آید که بدلالت ترتیب آفرینش عالم در نفس مردم
که ظهور این اشخاص گزیده که بفضیلت الهی مخصوص شوند اندر این عالم بدو مرتبت باشد یکی
علمی با غاز و یکی علمی با نجام اوصیا و ائمه باشند خداوندان تاویل با خرد و ناطقان و ابدا
که این اشخاص گزیده از هر مرتبتی شش باشد هم از مرتبت نباتی و هم از مرتبت حیوانی

وهم از مرتبت ناطقی اند و این عالم مردم و این اشخاص ان بانسبت باشند اندر عالم مردم
چنانکه نبات و حیوان و مردم اندر عالم جسم از پس موالید و بتمام شدن این عدد
از این اشخاص پدید آمدن آن شخص باشد اندر عالم که غرض عالم از آن صنع اوست و تمام
این گروه پیدا کردن از مرتبت نطق که همی از عالم خرد ناطقی پدید آید محمد مصطفی است که
خدای تعالی مر نبوت را بدو مهر کرده است بدین آیت که گفت ما کان محمد ابا احد من رجالکم
ولکن رسول الله وخاتم النبیین وکان الله بکل شیء علیما فاندر تاویل این آیه گوییم
که مردان عالم کهین که مردم است پیغمبران اند که مصلحت خلق اندر قیام ایشانست بکار خلق
چنانکه مصلحت زنان اندر قیام مردانست بکار ایشان چنانکه خدای تعالی همی گوید الرجال
قوامون علی النساء بما فضل الله بعضهم علی بعض و تاویل این آیت تفضیل پیغمبران را
همی خواهد بر امت که ایشان مردان امت اند چنانکه جای دیگر همی گوید ولقد آتینا
بنی اسرائیل الکتاب والحکم والنبوة ورزقناهم من الطیبات وفضلناهم علی العالمین
و مر رسول را بکار امت فرمود ایستادن بدین آیت یا ایها المدثر قم فانذر چنانکه
مردان ایستند بکار زنان و اگر آنچه مرد را بر زن پادشاهیست مرد از زن فاضلتر است
بقول خدای تعالی ایدون زن از مرد کمتر است بفضل مرد بر او پادشاست جز آنکه کار او از خدای
بر خلق پادشاه شود چنانکه محمد مصطفی پادشاه شده است فاضلتر از همه خلق است
و چون روا نباشد که همه خلق که امت او بودند بجملگی بمنزلت زنی باشند او که خدای تعالی
بر ایشان مفضلست مرد ایشان باشد و چون درست کردیم که پیغمبران از جملگی مردم بمنزلت مردانند
و پیغمبران همه فرزندان یک نسب اند چنانکه خدای تعالی همی گوید ان الله اصطفی آدم و نوحا و
آل ابراهیم وآل عمران علی العالمین ذریة بعضها من بعض والله سمیع علیم گوییم که

تاویل قول خدای که گفت پدر کسی نیست از مردان شما آنست که همی گوید پس از او
پیغمبری نخواهد بودن با آنکه پیغمبر مردی باشد از مردان عالم نوع مردم و این قول دلیل است
بر ختم نبوت بدو و لیکن مر مومنان را بر عقب این قول تصریح بگفت ولکن رسول الله و
خاتم النبیین و مر آن رمز پوشیده را آشکارا کرد و موکد گردانید و بدین تاویل که
مر این آیه را بحجت خداوند حق گفتیم ظاهر شد که پیغمبران مردان حق اند و از عالم نوع مردم
بمنزلت مردمند از عالم جسم و بظهور این معنی از این تاویل ظاهر شد که اوصیاء پیغمبران
بمنزلت حیوانند و امامان حق از فرزندان ایشان بمنزلت نبات اند از این عالم سخن گوییم چنان
که پیش از این شرح آن داده ایم و گوییم که بر سبیل شدن این شخص دو و سپری شدن این
صفت باشد بگواهی آفرینش و مشیت خدای است بهر حال چنانکه همی گوید ویفعل
الله ما یشاء آنگاه گوییم که این شش گزیده خدای سه عملی بودند چون آدم و نوح و
ابراهیم و ایشان پیش بیرون آمدند از خداوندان ادوار علمی چنانکه اندر این عالم عمل
بر علم مقدمست و پس از آن سه علمی بودند چون موسی و عیسی و محمد و خداوندان
ادوار عملی آل ابراهیم بودند که نوشته الهی را از آفرینش برخواندند و حکمت اندر صنعت
بشناختند و غرض صانع از آن بدانستند و ملک دو جهان مر ایشان را حاصل شد تا ایشان
هم بر عالم سفلی پادشاه شدند و هم بر عالم علوی که آن مردمست و ملک خدای تعالی
اینست و ما را جز این دو عالم که در فرمان ایشانست چیزی دیگر معلوم نیست و جهال
و مدبران عالم بدل مر فضل ایشان را منکرند چنانکه خدای تعالی همی گوید ام یحسدون
الناس علی ما آتیهم الله من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب والحکمة وآتیناهم
ملکا عظیما بدانکه این آیه همی گوید ملک عظیم کتاب و حکمتست و آن مر آل ابراهیم را

و تفسیر و معنی حکمت عملی باشد بعلم پس هر که مر عمل شریعت را بعلم کار کند دست
او با آل ابراهیم پیوسته است و مر او را از آن ملک عظیم که مر ایشان راست نصیب است
و کتاب که خدای همی گوید اندر این آیه که مر آل ابرهیم را دادیم تأیید است که بدان
مر این کتاب الهی را که آفرینش عالم است بخوانند و غرض صانع از او بشناسند دیگر گوییم
که حاصل شدن غرض صانع عالم از این صنعت پر حکمت با آخر این دور شریعت محمدی منوط است
که حکمت از فرزندان ابراهیم اندر عالم مفاض گشته است یعنی اندر این عالم بحکم گواهی
این عالم که او دوزخ است اندر جای فوت مر پرهیزکاران را بحکمت برهانند و مر ستمکاران را
اندر او دست باز دارند تا بعذاب جاویدی رسند پس از برخاستن این صنعت حکما
خدای تعالی همی گوید ثم ننجی الذین اتقوا ونذر الظالمین فیها جثیا و دلیل بر درستی
این تأویل که گفتیم پرهیزکاران از این عالم برهند و ستمکاران اندر اینجا بمانند قول
خدا است که پیش از این همی گوید وان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا
و همی گوید نیست از شما کسی که بدوزخ نیاید و این بر خدای واجبست و حتم مقضی
کاری باشد که از آن چاره نباشد که تقدیر بر آن رفته باشد و از آن نگردد و خردمند
داند که مر محمد مصطفی را با منزلت و مقام محمود و عطای حوض کوثر و شفاعت
اندر امت بدوزخ بردن کاری نیست که از آن نگریزد بلکه کاری منکر و محالست بلکه
خدای تعالی مر گزیدگان خویش را که محمد مصطفی مقدم ایشانست از دوزخ دور داشتن
وعده کرده است چنانکه آواز آتش نشنوند قوله ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک
عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها وهم فیما اشتهت انفسهم فیها خالدون و لکن
تأویل راست مر مردم را اندر این عالم آوردن و موجود کردن تا از اینجای بعالم علوی شوند

و برهان

و برهان عقلی بر درستی این قول قائمست آنست که از حکمت صانع حکیم مر عقلا را
شکی نیست که روا نباشد که صانع حکیم کاری بکند بوجهی که مر آن کار را بوجهی آسانتر
از آن شاید کردن و چون همی بینیم که صانع مر نفس مردم را از راه جسد و حواس ظاهر
همی بشناختن معقولات رساند همی دانیم که مر این صنعت را جز این دیگر وجهی نیست
آسانتر از این و اگر چنین باید که هست همی باشد و نیز همی بینیم برای العین که اتصال
مردم بنفوس خویش اندر این عالم از یکدیگر همی زاید پس اینحال دلیل است بر آنکه
هر فردی که اندر این عالم بخواهد بودن تا هنگام برخاستن این صنعت بجملگی اندر
آن یک جفت مردم اول بوده است که معروفست و چاره نبوده است بحکم این برهان که
نمودیم از آنکه مر همه نیکان و بدان را اندر این عالم که مجلس فوت دوزخ است بایست
آوردن و مر حکمت را جز این روی نبوده است و این حتم مقضی بوده است که جز چنین نبایستی
اما تأویل این قول که همی گوید که چون همه را بدوزخ آورده باشیم آنگاه مر پرهیزکاران
را از برهانیم و ستمکاران را اندر دوزخ زشت باز داریم آنست که گوییم که اینجا
بکلیت خویش با جملگی خلق اندر میان آتش است یعنی آتش اثیر و افلاک همه طعامها
و شرابهای عالم با آتش آمیخته است یعنی اگر قوت آتش از آب بیرون شود آب همی سنگ
گردد یخ بستن پس پیداست که خلق همه همی آتش خورند اندر طعامها و شرابها و حال
دوزخیان همینست تا آنکه دوزخ حقیقت تأویلی ثابت است اینعالم آنگاه گوییم همه مردم
اندر این عالمند و همه بآغاز کار خویش مر عالم علوی را همچنین فراخ و دراز و بی‌رنج
تصور کنند از درختان و میوه‌ها و جز آن و گویند آنجا خوردنیها و مباشرت و جز آن
پس مر آن عالم را همی تصور کنند که نیز اندر میان آتش است و آنجا طعامها و شرابها

با آتش آمیخته و هر که چنین تصور کند بحقیقت رسیده باشد و از دوزخ ترسنده باشد
و هر که آن عالم را تصور کند بحق و بداند که آن نفس مجرد است که بازگشت نفوس بدانست
از این عالم و تصور کردن مر دیگر عالم را همچنین رسته باشد و آن پرهیزکاران باشند
و ستمکاران که از فرمان علما روی بگردانند اندر تصور کردن مر آن عالم را همچنین در
این عالم بمانند و بتصور عالم علوی نرسند و چنان باشد که اندر این عالم مانده باشند
و چون گمان برند آن عالم همچنین اند میان آتش است اند میان دوزخ باشند و دوزخ جزا
گزیده باشند و آن را همی جویند و این تاویل روشن است مر این آیه را و چون درست کردیم که
مردم است آنکه همی بر عالم سفلی و علوی پادشاه شود و این آن مرتبه است که بعقل از حد
تعلم مخصوص است از بهر آنکه هر چه معلوم است زیر عقل است و هر چه زیر عقل است عاقل که
ثابت عقل است بدو رسیده باشد که نیز ثواب هست از بهر آن و ثواب پدیدار هست
جز اینجوهر که او از عقل مستفید است و آن نفس ناطقه است که مر او را قوت عاقله است
و پادشاهی یافتن اینجوهر که مر او را قوتهای علم و عمل است بر عالم سفلی گواست بر آنکه اگر او
مر این دو قوت خویش را اندر طاعت صانع خویش کار بندد بر عالم علوی نیز پادشاه
باید و باز ماندن مردم از رسیدن بدین ثواب پس از آنکه رسیدن او بدان ممکن است مر او را
عقابست از بهر آنکه حسرت عقوبتی عظیم است و مردم را حسرت بر چیزی باشد که از او
بتقصیری که از او آید بگذرد از خیرات و او بدان رسد بغفلت خویش و آن حسرت مردم را
پس از بیدار شدن حاصل آید و چیزی که از هنگامی پیش از آن غافل بوده باشد و چون
بیدار شود هنگام آن گذشته باشد چنانکه امروز مردم را ممکن است که بکوشند بطاعت خدای
و طلب علم تا بدان بر عالم لطیف پادشاه شوند و آن عمل باشد که بکنند بعلم ایشان مر او را

بر آن آلت حاصل است از حواس ظاهر و باطن و بیشتر از خلق از این مهم غافلند تا چون فردا
مر ایشان را از این چیزها که امروز همی شنوند معاینه شود حسرت خورند بدانچه آنگاه دانند
که آلت تحصیل عمل بعلم از دست ایشان شده باشد و دلیل بر درستی این قول آنست که
خدای تعالی مر روز عقوبت را روز حسرت گفت بدین آیه وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ
وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ و شکی نیست ملحد را که این روز قیامت باشد و لیکن روز
حسرت باشد مر دوزخیان را نه مر بهشتیان را از پس آمدن بحکم این آیه که معنی حسرت عقوبت
و دیگر جای گفت كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ
النَّارِ و مر روز ثواب بهشتیان را روز حسرت نگفت هر چند هر دو گروه اندر یک
روز باشند از بهر آنکه آنچه بر ایشان واجب بود از طاعت خدای از ایشان اندر گذشته
باشد پس هر که از طاعت خدای ببیند و قوت عالمه و عامله خویش بکوشد او
مانند نفس کلی شود بطاعت خویش از بهر آنکه همچو نفس کلی کار بدانش کرده باشد
و هر که مانند کل خویش شود بعقل کلی پیوندد و بر دو عالم پادشاه شود از بهر
آنکه هر دو عالم زیر عقلست چنانکه گفتیم و اگر خواستمی بر وجوب ثواب و عقاب
دلیل عقلی بیشتر نمودمی و لیکن شرط با آغاز این کتاب آن بود که آنچه گوییم بقول کوتاه
گوییم و پیدا کنیم که مردم از کجا همی آید و کجا همی شود و چون معلوم است بدانچه
زاینده و میرنده است که بر مثال مسافری است زاد او اندر این سفر چیست و ما بیان کردیم
که مردم جوهری لطیف و پذیرای علم است و مر عین او را پیش از آنکه اندر عالم
جسم آید حالی نیست از احوال البته و مر او را مکان نیست البته بلکه ظهور آن از نفس کلی است
که از مکان بی‌نیاز است و لیکن شاید گفتن مر نفس عالم را بنفس پیوندگان که مردم

پیش از آنکه اندر این عالم آید اندر ذات نفس کلی است بی هیچ صورتی و حالی چنانکه
فرزندان اندر نفس پدر و مادر خویش باشند بی هیچ حال و صورتی و مردم از دایهٔ این
عالم همی بعالم نفسانی شود و اندر این عالم مر او را از بهر پذیرفتن صورت علمی آرند
تا بدان صورت مر نعمتهای عالم نفسانی را بیابد و بدان روی که آنچه مر او را صورتی
و حالی نباشد او معدوم باشد اگر گوییم نفس مردم بجود و قدرت موجد حق همی
از عدم سوی وجود شود نیز روا باشد و گوییم که اندر این عالم نه موجود است و نه معدوم است
بدانچه وجود او بزمان خاص که آن اکنون متعلق است و همی نشاید گفتن که پیش از
این عالم هست بلکه نشاید گفت که بوده است باشد بلکه هستی آنکه بود باشد گذشته
باشد و نیز نشاید گفتن که این عالم پس از این نیست بلکه شاید گفتن که باشد و بودنی
اندر حد امکان باشد نه اندر حد وجوب و چون حال این است حال موجودات عالم
هم این است پس پیدا شد که مردم اندر این عالم نه موجود است و نه معدوم و بر نفس است
بدانچه از عدم سوی وجود شود و فنا او اندر این سفر علمست و مر او را ابتدا لذت
اینجا النهایه نیست و خوردنی تا بدان قوی شود و بحضرت صانع عالم برسد و نوا
مردم مر او را وجود حقیقی اوست و وجود حقیقی او حصول اوست اندر نعمت بی هیچ
شدتی که آن مر او را سوی وجود باز کشد تا هست شود بجود و ابدی باشد و عقاب
مر مردم را وجود است نه حقیقت و وجود نه حقیقت مردم حصول اوست نه اندر
نعمت بلکه بجوهر یافتن و بدانچه بنعمت نرسد حال بی نعمتی مر او را سوی عدم باز
کشد تا ابد الدهر اندر میان وجود و عدم بماند و آن مر او را عقوبت باشد چنانکه
خدای تعالی همی گوید فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ و همین است حال هر معذبی

که هر که بیمار باشد موجود باشد ولیکن درد و رنج مر او را همی سوی عدم باز کشد
تا بدان سبب عذاب همی بیند پس ظاهر کردیم که عذاب چیزی نیست مگر کشیدن
موجود را از وجود سوی عدم و معدوم چیزی نیست که اشارت بدو برود
از بهر آنکه مر او را حال نیست بدانچه مر او را ذات نیست و تا ذات نباشد حال نباشد و
این از بهر آن گفتیم تا کسی را ظن نیفتد که معدوم اندر عقاب است موجود است ولکن
که حال معدوم بضد حال موجود باشد که این ظن محال باشد از بهر آنکه نکو حال
و بدحال هر دو موجودند و حال مر عینی را موجود باشد و معدوم عینی نیست
تا مر او را حالی باشد و عذاب موجود راست از رنج آمیخته که معنی این قول که گوییم
رنج یا درد یا عقوبت با جز آنست که آن یا از بهر نقص باشد مر آن موجود را سوی نه وجود
تا بدان سبب و عذاب رسد و اندر میان عدم و وجود معذب باشد چنانکه خدای تعالی
همی گوید اندر صفت دوزخ بدین آیت وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى الَّذِي يَصْلَى النَّارَ الْكُبْرَىٰ
ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ گفتیم اندر این کتاب آنچه با غاز او ضمان کردیم بر حسب طاقت
خویش آنچه از این گفتها خوب و صدق است بجود خداوند زمان است و آنچه معلول و با
نقصان است بحکم ضعیف و بندگی ماست و غرض ما از آنچه گفتیم بیدار کردن نخست
نفس خویش است آنگاه نفوس راستان و مؤمنان از بهر شناخت خدای بدلالت آفریدهای
او و راه نمودن سوی طاعت خدای و رسول او بعلم و عمل که بدین دو است مر مردم را
رسیدن بنعمت ابدی و پرهیز از عذاب سرمدی
والله اعلم بالصواب و الیه المرجع
و المآب

هذا ما قاله مصحح هذه النسخة الشريفة السيد السند فخر الفضلا
والمتبحرين وزبدة الحكماء والمتألهين الحاج سيد نصر الله تقوى اخوى دامت بركاته

کتاب مستطاب زاد المسافرین که یکی از مصنفات مقدم حکمای کبیر
واستاد شعرای بارعین حکیم ربانی ناصر خسرو علوی وهنرمند یادگار
قرن چهارم هجریست چندین سالست که گاه و بیگاه محل مراجعه
ومطالعهٔ این بنده واقع بوده مرات عدیده با نسخ قدیمه وجدیده که بتفحص
بدست آمده بود عبارات حفظ نسخه بدلهای قابل اعتنا بمعرض مقابله
وتصحیح ومقیاس موازنه وترجیح بر آمده با آنکه هر یک از نسخهای
هفتگانه که بمرور وتدریج از نظر گذشته مشحون از غلط بود اکنون بتوفیق
الله جل جلاله وتأییده اطمینان کامل از صحت این نسخه حاصل ونگارنده
معتقد است که آنچه از قلم مصنف جاری گشته بیرون از آن نیست که بسعی
مصحح جمع آوری شده ودر این نسخه اثبات گردیده ونسخه که نزدیک بده
قرن در گوشهٔ مهجوریت واندراس مجهول الاسم بلکه معدوم الاثر بود
از نو خلعت زندگی پوشیده وباز رونق وطراوت شباب در محفل اهل
علم وادب جلوه گر آمده دانشمندانی که از اساس فلسفهٔ یونانیان ولباب
حکمت اسلامیان کاملا آگاهند وقوهٔ تمیز میان آثار باقیهٔ این دو طبقه
بزرگ حکما دارند واز لطایف ادبیات نیز باخبرند قدر وخطر
این کتاب عزیز را عظیم میشمرند ومساعی این بنده را در احیا وترویج
این نسخه مشکور میدارند وبعارضهٔ علمی وفنی میابند که این نسخه

هنر این اثر گذشتگان وگزیده زینمایهٔ افتخار مشرقیانست چه بدین
نمط بدیع واسلوب متین ومبنای محکم ومتقن کتابی اینگونه فصیح و
مبرهن نگاشته نگردیده مفسر کلام مبین ومبین کتاب تکوین ومفرد
آیات آفاق وانفس است کیف لا وهو مأخوذ من لباب الفرقان کاشف
عن رموز القرآن مقتبس من مشكوة الانوار المحمدية ومستنبط من
آثار الحكمة العلوية كما اعترف به فی غير موضع من كتابه وديوانه
با آنکه ارباب قلوب داد بیان اسرار حقایق روشن ورای فیاض
عقلی است مع ذلک مصنف کتاب در عنوان هر قول وتقریر هر مسئله
از اقامهٔ هیچ دلیل عقلی فرو گذار نکرده وهیچ قضیه را بدون تطبیق
با براهین منطقی در قالب تحریر نیاورده مع انه اوجز فی کل مقام
ینبغی الایجاز فیه من دون خلل واطنب فی کل مقام یقتضی الاطناب فیه
من غیر ملل در بیان هیچ نکته اکتفا باشارات ذوقیه نکرده ودر
شرح هیچ دقیقه قناعت بخطابات شعریه ننموده مع انه قدس سره
استاد صناعة الشعر وخریتها بل ابو عذرها وبارئها والیه مرجعها ومنتهاها
ومؤدی حقها ومعظم قدرها حیث ما استعملها فقط فی الموضوعات
الخسیسة وما اتخذها ذریعة لنیل المقاصد الدنیة کما هو عادة اهل
الشعر وسفلة ابناء العصر بل جعلها عیبة للعلم والاعتبار ووعاء
الحکم والاستبصارات اذا تفرجت فی دیوانه ملتذا بفنون کلامه متفکها
من صنوف اشعاره تراه حسن ما یطربها الناظر برقوم شعره فی وصف الربیع

ورود وایع ازهاره ویعجب القاری بدقیق نظمه فی نعت الخریف وبدایع
اثماره اذ ذلک یحرک النفوس ویهیج الاشواق الی مطالعة لطایف الصنع
والتفکر فی بدایع اسرار الابداع وتلاوة آیات التوحید من اوراق
الاشجار ویریه من طلوع انواع النبات وظهور الوان الریاحین والازهار
اعلام النشور ویمثل له فی ابداع التمثیل کیف الامر اذا بعثر ما فی القبور
وحصل ما فی الصدور کما قال

این نو شکوفه زنده سر از باغ بر زده — بر ما ز روز حشر و قیامت گواه شد است
آنست نیکبخت که پوشیده بین دلش — از حشر بر یقین بگواه گیا شد است
اقرار کن بروز قضا چون بچشم سر — نوروز مر گیا را روز قضا شد است
بنگر نبات مرده که چون زنده شد بنجم — آن کش نبود نجم چگونه فنا شد است
علمست نجم مردم و مردم ز بهر علم — بی نبات و بی بذر علم سزای جزا شد است

وقال

چون در جهان نگه نکنی چون است — گر گشت چرخ دشت دگر گون است
در باغ و راغ مفرش زنگاری — پر نقش زعفران و طبرخون است
وان ابر همچو کلبهٔ ندافان — اکنون چو گنج لولو مکنون است
بر چرخ همچو لاله بدشت اندر — مریخ چون صحیفهٔ پر خون است
چونست بار شاخ سمن پروین — که ماه نو خمیده چو عرجون است
چون مشتری بت رزد گاش لیکن — این مشتری بعنبر معجون است
مشرق شود ز صبح سحرگاهان — رخشان سنان طارم زرگون است

کوئی میان خیمهٔ پیروزه — پر زاب زعفران یکی آهون است
دشت ارچنین شود بماه دی — بار دی بهشت ماه چنین چون است
صحرا بلاژورد و درز و شنگرف — از هر چه منقش و مرقون است
خاکی که مرده بود و شده ریزان — اکنون چون شد و ز چه گلگون است
این مشکبوی سرخ گل زنده — زان زشت خاک مرده مدفون است
این مرده را که کرد چنین زنده — هر کس که این نداند مغبون است
این کار را نگر که زنده کند ما را — ایزد بمحشر آیه و قانون است
این مرده لاله را که شود زنده — پر سلسبیل و محشر هامون است
وان خشک خار و خس که بسوزند — فرعون بی سلامت و قارون است

وندر حریر سبز و سبز قبها
سیب و بهی چو موسی و هارون است

وکلما ذکر فی هذا المعنی کان تنبیهی وتعلیل لقوله عز من قائل وضرب
لنا مثلا ونسی خلقه قال من یحیی العظام وهی رمیم قل یحییها الذی
انشأها اول مرة وهو بکل خلق علیم ولما انجر بنا الکلام الی هذا
المقام استحسن ذکر شیء من اشعاره قدس سره العزیز فی الحماسه

قال رحمه الله

پسنداست بازهد عمار و بوذر — کند مدح محمود مر عنصری را
من آنم که در پای خوکان نریزم — مر این قیمتی در لفظ دری را
بخوان هر دو دیوان من تا ببینی — یکی گشته با عنصری بحتری را

ولە

گر بخواب اندر کسائی دیدی این ریحان من — سوده کردی شرم و خجلت مر کسائی را کتا

ایضاً لە

بحجت زمین خراسان بشعر نهد — جز طبع عنصری نشاید بجاده

ایضاً لە

بر خاطرم امروز همی گشت بناوه — گر فکرت سقراط شود پیر کبود

اقوال مرا گر شود باورت امروز — اندر کتب من یک یک بنگر و بشنو

ایضاً لە

شاید اگر ز جسم برندانم — کز علم دو شکفته باتعیم

سقراط اگر برجعت باز آید — عشری گمان برش ز عشر میم

باز بیت پیش حکمت یونانم — زیرا که ترجمان طواسینم

ولە ایضاً

بیار بیت و ثنا دیدم مشکل اندر — چو خورشید روشن بخاطر منیرم

نظام سخن را خداوند دو جهان — دل عنصری داد و طبع جریرم

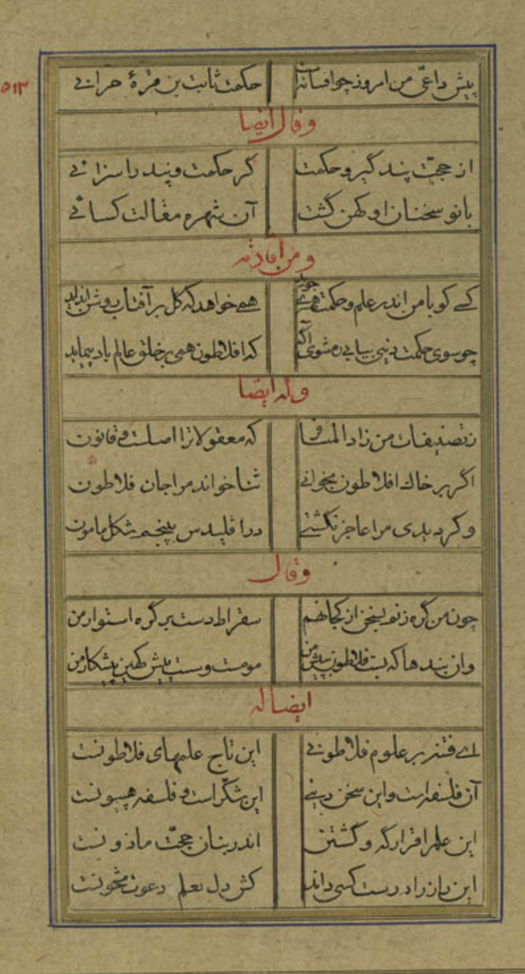
وقال فیه

اشعار پند و زهد بسی گفته است — آن تیره چشم شاعر روشن بین

آن خوانده بخوان سخن حجت — رنگین برنگ معنی و پند آگین

وقال

اگر از خانه و از اهل جدا گشتم — جفت گشتم با حکمت لقمانی



پیش داعی من امروز چو افسانه است — حکمت ثابت بن قرهٔ حرانی

وقال ایضاً

از حجت پند گیر و حکمت — گر حکمت و پند را سزائی

بانو سخنان او کهن گشت — آن شهره مقالت کسائی

ومن ابیاته

کسی کو بام اندر علم و حکمت همی جوید — همی خواهد که کل بر آفتاب روشن اندازد

چو سوی حکمت دینی بیاید مشو آگه — که افلاطون همی برخلق عالم باد پیماید

ولە ایضاً

ز تصنیفات من زاد المسافر — که معقولات را اصلست و قانون

اگر بر خاک افلاطون بخوانی — ثنا خواند مرا جان فلاطون

وگر دیدی مرا عاجز نگشتی — درا قلیدس پنجم شکل مامون

وقال

چون من گره زنم بسخن از کجا هم — سقراط دست برگره استوار من

وان بندها که بست فلاطون بپیش من — موم است و سست پیش کلک بیشکار من

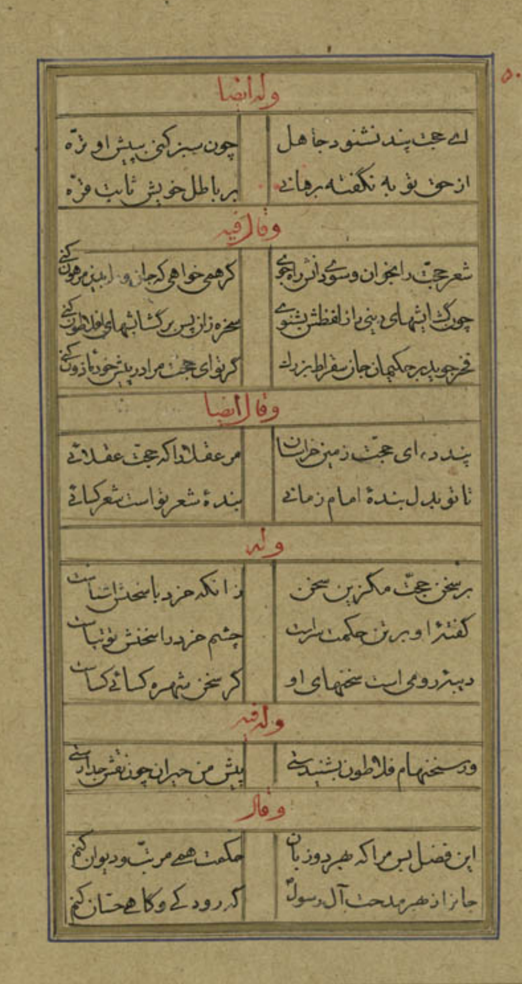
ایضاً لە

ای فتنه بر علوم فلاطونی — این تاج علمهای فلاطونست

آن فلسفه است و این سخن دینی — این شکر است و فلسفه هپیونست

این علم را فراز گر و گشتن — اندر بنان حجت ماذونست

این باز را دست کسی داند — کش دل بعلم دعوت مخزونست



ولە ایضا

لے حجت پند نشنود جاهل
از حق تو به نگفته برهانی

چون سبز کنی پیش او تره
بر باطل خویش ثابت ورزه

وقال فیه

شعر حجت را بخوان و سوی دانش راه جوی
چون کسی اشهای دینی از لفظش بشنوی
فخر جویند بر حکیمان جان سقراط بزرگ

گر همی خواهی که جان و ابیت مرهون کنی
سحره زان پس بر گشایشهای افلاطون کنی
گر تو ای حجت مراد در پیش خود نازون کنی

وقال ایضا

پند ده ای حجت زمین خراسان
تا تو بدل بندهٔ امام زمانی

مر عقلا را اگر حجت عقلائی
بندهٔ شعر تواست شعر کسانی

ولە

بر سخن حجت مکن این سخن
گفتنژ او بر ز حکمت سراست
دیبز رومی است سخنهای او

زانکه خرد با سخنش آشناست
چشم خرد را سخنش توتیاست
گر سخن شهره کسانی کجاست

ولە فیه

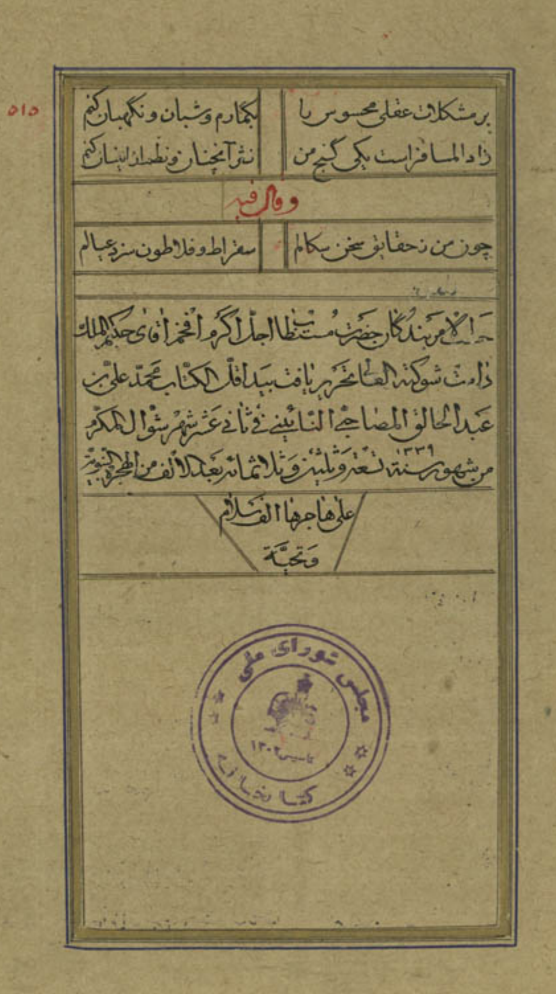
ور سخنهام فلاطون بشنیدی

پیش من حیران چو نقش جدا دیدی

وقال

این فضل بین مرا که هر روز با
جان از هر مدحت آل رسول

حکمت همه مرتب و دیوان کنم
گر رود که وکاه حسان کنم



بر مشکلات عقلی محسوس با
زاد المسافر است یکی گنج من

بگماردم و شبان و نگهبان کنم
نثر آنچنان و نظم از اینسان کنم

وقال فیه

چون من ز حقایق سخن بکالم

سقراط و فلاطون سزد عیالم

تمّ الامر بندگان حضرت مستطاب اجل اکرم افخم آقای حکیم الملک
دامت شوکته العالی تحریر یافت بید اقل الکتاب محمد علی بن
عبد الخالق المصاحبی النائینی فی ثانی عشر شهر شوال المکرم
من شهور سنة تسع و ثلثین و ثلاثمائة بعد الالف من الهجرة النبویة ۱۳۳۹

علی هاجرها الف سلام

و تحیة

مجلس شورای ملی
کتابخانه
۱۳۰۲

